

OPEN ACCESS

تاريخ القبول: 09/ 10/ 2022

تاريخ الاستلام: 17/ 12/ 2022

موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية

د. سلمان بن محمد بن عبدالله العجلان*

ss0556158000ss@gmail.com

ملخص:

يهدف البحث إلى بيان التعريف بالفكر الغنوصي، وبداية اتصاله بالمسلمين، وبيان موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، وتأويلاتها لنصوص الوحي الشريف. وقسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، ناقش التمهيد مصطلحات البحث، وتطرق المبحث الأول إلى بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، وأثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين، وناقش المبحث الثاني موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية. وتوصل البحث إلى أن الفكر الغنوصي مذهب تلفيقي مزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويعتمد على مجموعة من الأسرار والسرية في طقوسه، والاستغناء عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل، وقد كانت بداية الاحتكاك بين الإسلام والغنوص الصوفي مع المسيحية في الشام ومصر ومع الوثنية المجوسية في العراق وإيران. وعن طريق حركة الترجمة. ويقصد بالتفسير الغنوصي الصوفي: تأويل القرآن والسنة بتأويلات خفية تصرف النصوص عن ظاهرها، فتظهر لهم بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان.

الكلمات المفتاحية: الغنوصية، الصوفية، الظاهر والباطن، المرموز العددية، القرآن والسنة.

---

* دكتوراه في الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العجلان ، سلمان بن محمد بن عبدالله ، موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية ، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج11، ع1، 2023: 415-470.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

https://doi.org/10.35696/.v11i1.1400

OPEN ACCESS

Received: 09/10/2022

Accepted: 17/12/2022



Sufi Gnostic Standpoint of Holy Quran and Prophetic Sunnah

Dr. Salman Mohammed Abdullah Al-Aglan*

Ss055615800ss@gmail.com

Abstract:

This paper aims to explain the Gnostic thought and its first contact with Muslims, highlighting Sufi Gnosticism standpoint of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet, and its interpretations of the texts of the Noble Revelation. The study comprises an introduction, two sections and a conclusion. The introduction defines the study terms. The first section offers an account of early Gnostic contact with Muslims, and the impact of Gnostic thought on Muslim Sufism. The second section discusses Gnostic standpoint of Holy Quran and the Prophet's Sunnah. The study revealed that Gnostic thought is a fake falsified doctrine which mixes human knowledge with secrecy-based rituals away from the Divine revelations to all messengers. It was concluded that early Muslim and Sufi Gnostic contact with Christianity took place in the Levant , and with Pagan Magianism In Iraq and Iran and through translation movement. It was also revealed that Gnostic Sufi interpretation was a sort of some hidden interpretation of the Qur'an and the Sunnah in such a way that creates implicit layers of implications and diverts the texts from their explicit meanings.

Keywords: Gnosticism, Sufism, Explicit and implicit, Numerical symbols, The Qur'an and Sunnah.

*Assistant Professor- Contemporary Religions, Sects and Doctrines – Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Aglan, Salman Mohammed Abdullah, Sufi Gnostic Standpoint of Holy Quran and Prophetic Sunnah, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, i1, 2023: 415 -470.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

https://doi.org/10.35696/.v11i1.1400

مقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان، إلى يوم الدين.

أما بعد؛

فقد كان التيار الديني الذي يُسمى «الغنوص»، أو «الغنوصية» الذي كان يحظى بأهم مراكزه في الفترة المتأخرة من العصور القديمة في البلدان التي تطل على الجانب الغربي للفرات قد قُهر منذ أمد بعيد، بعد خسارته في مجابهته للكنيسة البيزنطية[1]. أما على الجهة الشرقية الأخرى للفرات فكان الأمر على غير ذلك، حيث لا تطوله يد الكنيسة البيزنطية، لذا استطاعت الفرق الغنوصية ذات الأصل المجوسي كالمانويين والمندائيين، أن تفرض نفسها في ظل حكم الملوك الساسانيين الفرس، وشجع الملوك الساسانيين أيضًا تيارات غنوصية متصادمة مع الكنيسة البيزنطية وإن لم يدينوا بها كالقبالا اليهودية[2]، والنصرانية[3].

ثم عندما فتحت الجيوش الإسلامية بلاد الشام والعراق ومصر في القرن السابع الميلادي (الأول الهجري)، كانت هذه بداية احتكاك المسلمين بالتعاليم الغنوصية وقُدّر لهم أن يطلعوا عليها، وأن يتصادموا معها.

من خلال هذا الاحتكاك، ظهرت بدايات تسرب الفكر الغنوصي الصوفي إلى الساحة الإسلامية الصافية التي لم يكن إلى هذا العهد قد شابها شيء من التغيير أو التحريف، فبدأ الغنوص بمختلف أفكاره يبث سمومه عبر وسائل متعددة ومختلفة منها:

عن طريق أناس دخلوا في الإسلام وما زالت معتقداتهم القديمة في صدورهم لم يتخلوا عنها، أو عن طريق الحقد والمكيدة للإسلام وأهله، أو عن طريق حركة الترجمة التي تبناها العباسيون فنقلت فلسفات الملل التي سبقت الإسلام وما فيها من انحرافات وضلالات، أو عن طريق أهل البدع والأهواء الذين تأثروا بهذا الغنوص سواء كان هذا الغنوص الصوفي (مجوسيًا أم هنديًا أم يونانيًا أم يهوديًا أم نصرانيًا)، ولقد كانت إحدى صور هذا التأثر متمثلة في طريقة تعامل الغنوص الصوفي مع نصوص الوحي الشريف (القرآن الكريم والسنة النبوية).

ومن هنا جاءت فكرة الدراسة بعنوان: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في نظرة الغنوصية الصوفية للقرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما مصدر التشريع في الإسلام، وكيف تعاملت معهما من حيث التفسير والتأويل؟ كذلك لماذا تصادمت الغنوصية الصوفية مع نصوص الوحي الشريف؟ وما الأثر الفعلي الذي خلفه ذلك الصدام؟

ومن خلال هذا التسلسل الذي تم عرضه يحاول البحث الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الملحّة على النحو الآتي:

1- متى كانت بدية الاتصال بين الغنوص الصوفي والمسلمين؟

2- هل كان للغنوص أثر على التصوف والمتصوفة عند المسلمين؟

3- ما موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية؟

4- ما الأثر الفعلي الذي خلفة الغنوص الصوفي من خلال تأويلاته لنصوص القرآن والسنة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يأتي:

1- بيان بدية الاتصال بين الغنوص الصوفي والمسلمين.

2- بيان أثر الغنوص الصوفي على التصوف والمتصوفة عند المسلمين.

3- بيان موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

4- بيان الأثر الفعلي الذي خلفة الغنوص الصوفي من خلال تأويلاته لنصوص القرآن والسنة.

الدراسات السابقة:

1- الغنوصية وموقف الإسلام منها: للباحثة هدى بنت يحيى علي المالكي، رسالة ماجستير- جامعة أم القرى، 1427هـ. وتختلف هذه الرسالة عن بحثي كونها اشتملت على تاريخ الغنوص ونشأته وكذلك على مصادره واتجاهاته وعلاقته بالأديان السماوية والوضعية من حيث التأثير والتأثر، وذكرت أوجه المقارنة بين الغنوصية والإسلام، وكذلك كيفية مواجهة العقائد الغنوصية، ولم تتطرق إلى الحديث عن الغنوص الصوفي وعلاقته بالقرآن الكريم ولا السنة النبوية المطهرة.

2- موقف فلاسفة الإسلام من الغنوصية: للباحث: طارق هاشم الديلمي، من جامعة بغداد، وهذه الدراسات تختلف عن بحثي في كونها تناولت موقف الفلاسفة المسلمين من خلال مباحث

الفلسفة ومناهجها وعلاقتها بالغنوصية، بعيدا عن موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

3- تيارات الغنوصية وأثرها في الفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري، للباحث: صلاح الدين عبد الله عبد الحليم؛ إشراف عبد الحميد عبد المنعم مدكور، عام 2010م، وقد تناولت الحديث عن أثر الغنوصية في مجمل الفكر الإسلامي عقيدة وشريعة وسلوكًا، ولم تتعرض لموقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

4- الآثار الغنوصية في التصوف عند المسلمين حتى القرن السابع الهجري "دراسة تحليلية نقدية" للباحث: سلمان بن محمد بن عبد الله العجلان، جامعة القصيم المملكة العربية السعودية 1443هـ، تناولت هذه الرسالة أثر الغنوصية على الصوفية في قضايا الألوهية، وقضايا النبوة والولاية، ودور الصوفية في مواجهة الفكر الغنوصي وهو ما يتعلق بالخطوات العملية في مقاومة الفكر ومواجهته.

منهج البحث:

المنهج المعتمد في البحث هو: المنهج التحليلي في دراسة القضايا المتعلقة بالبحث مثل مصطلح الغنوصية، والتصوف، وبداية اتصال الغنوص الصوفي بالتصوف عند المسلمين وأثره عليه، كذلك تحليل موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو التالي:

- المقدمة: تتضمن أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومنهج البحث فيه، وخطته.
- التمهيد: مصطلحات البحث، وفيه:
- مفهوم الغنوصية، ونشأتها، مفهوم التصوف ونشأته.
- المبحث الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، وأثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين، وفيه مطلبان

المطلب الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين.

المطلب الثاني: أثر الفكر الغنوصي على التصوف عند المسلمين.

- المبحث الثاني: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والتفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

المطلب الأول: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم والسنة النبوية.

المطلب الثاني: التفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية.

- الخاتمة: وفيها خلاصة البحث ونتائجه وأهم التوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد:

مفهوم التصوف ونشأته:

1- مفهوم التصوف

التصوّف في اللغة: من مادة: (ص و ف): وتعني؛ الصُوف، بالضم: قال ابن سيده: الصوف للغنم كالشعر للمعز، والوبر للإبل، ويقال: كبش صاف، ونعجة صائفة، والجمع: أصواف. وقد يقال: الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع(4).

أو من مادة (ص ف ا) من الصفو: نقيض الكدر، وصفوة كل شيء: خالصه من صفوة المال وصفوة الإخاء. وقيل: هو صفوة الماء، وكذلك المال، وهو صفوة الإهالة لا غير. وقيل: الصفاء: مصافاة المودة والإخاء.

والاصطفاء: الاختيار، افتعال من الصفوة، ومنه النبي المصطفى، والأنبياء المصطفون، وهم من المصطفين: إذا اختيروا، وهم المصطفون: إذا اختاروا، هذا بضم الفاء.

وصفيّ الإنسان: أخوه الذي يصافيه الإخاء. وناقة صفيّ: كثيرة اللبن. ونخلة صفيّ: كثيرة الحمل، والجميع الصفايا(5).

وكان في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك، فقيل: صوفي، وهو مأخوذ من الصفاء(6).

- أصل التسمية، ومصدر اشتقاقها

اختلف العلماء والباحثون في أصل اشتقاق التصوّف، اختلافًا كثيرًا قلّما يوجد له مثيل.

فمن تأمل في أقوال العلماء يجد أنهم يختلفون في المعنى الذي نسب إليه الصوفية أنفسهم، حتى الصوفية أنفسهم يختلفون في ذلك(7).

قال الشبلي: هذا الاسم الذي أطلق عليهم اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه(8). وتصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية كلمة مولدة(9).

وبالبحث عن أصل هذه الكلمة، ومصدر اشتقاقها نجد من أهم هذه الأقوال ما يأتي[10]:

القول الأول: نسبة إلى صفاء أسرارها، ونقاء آثارها: وإلى هذا القول جنح أبو نعيم الأصبهاني، حيث قال مرجحًا بعد ذكر الخلاف: "فأما التصوف فاشتقاقه عند أهل الإشارات، والمنبئين عنه بالعبارات من الصفاء والوفاء"[11].

القول الثاني: نسبة إلى صوفة بن بشر[12]: مال إلى هذا القول الإمام أبو الفرج ابن الجوزي - رحمه الله - فإنه حكاه أولا، وحكى بعده أقوالًا عديدة ثم قال: "والصحيح الأول"[13].

القول الثالث: نسبة إلى الصفوة من خلق الله: فنقل الطوسي[14] أنه: كان في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك، فقيل: صوفي، فهو مأخوذ من الصفاء[15].

القول الرابع: نسبة إلى لبس الصوف، وهو القول الراجح: وذهب إلى هذا القول من الصوفية السراج الطوسي، والكلاباذي[16]، ويؤيد هذه النسبة السهروردي[17].

وممن قال بذلك من غير الصوفية: شيخ الإسلام ابن تيمية فقد قال -رحمه الله-: "والنسبة في الصوفية إلى الصوف لأنه غالب لباس الزهاد"[18]. واختار هذا الرأي - أيضًا - ابن خلدون[19].

وبهذا يكون هذا الاشتقاق، وهذه النسبة؛ هي الأقرب في الدلالة اللغوية والمعنوية.

التصوّف اصطلاحًا:

لكون مفهوم التصوف يشمل كثيرًا من المعاني والدلالات لمجالات عدة من العلوم، فقد وقع الجدل بين العلماء في الوقوف على مفهوم واضح له، ولكونه أيضًا مرّ بكثير من المراحل، والتطورات ازداد الخلاف حول مفهومه، فانتبه القشيري[20] لهذا فقال: "تكلم الناس في التصوف، ما معناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عبر عما وقع له، واستقصاء جميعه يخرجنا عن المقصود من الإيجاز"[21].

ومع تعدد أقوال الباحثين في التصوف وماهيته فإنه لم يُتوصل إلى الآن إلى تعريف جامع مانع للتصوف والصوفي، ولذا سيتم الاقتصار على بعض تعريفات المتقدمين.

ومن نماذج تعريف الصوفية للتصوف:

يقول معروف الكرخي: "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[22].

ويقول بشر بن الحارث: "الصوفي من صفا قلبه لله"[23].

ويقول سهل بن عبدالله التستري: "الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"[24].

وقال الجنيد عن التصوف: "أن تكون مع الله بلا علاقة"[25].

والمتأمل في التعريفات السابقة المختارة من كلام أهل التصوف يلاحظ ما يأتي:

1- أنه يغلب على هذه التعاريف الاتجاه الأخلاقي الذاتي غير المتعدي، والدعوة إلى تزكية النفس، إلا أنه لا يعبر عن التصوف تعبيرًا دقيقًا.

2- أنها تتضمن جملة وافرة من القواعد والأسس العقدية والسلوكية والأخلاقية التي بنى عليها المتصوفة مذهبهم.

وقد يصح هذا المفهوم إذا ارتبط بالصوفية في عهدها الأول، قبل أن تتعرض للفكر الوافد، ثم صار حركات ومظاهر خالية من الروح والعبادة، ثم دخلت عليه البدع والفلسفات والشركيات، والإلحاد[26] في أسماء الله تعالى.

وهذا ما عبر عنه الواسطي: كان للقوم إشارات، ثم صارت حركات، ثم لم يبق إلا حسرات[27]، وأصبح اسم التصوف قد يقع على ظاهر اللبسة، وأصحابه متفاوتون في معانيهم وأحوالهم[28].

2- نشأة التصوف

في الوقت الذي أشار فيه بعض أهل العلم إلى أن بداية ظهور التصوف كانت في الأمم التي قبل الإسلام كالبيروني[29]، أو في العصر الجاهلي عند العرب، وممن أشار لهذا القول أبو السراج الطوسي[30]، والإمام الطبري، والإمام ابن الجوزي.

فإن القول بظهور التصوف في صدر الإسلام أقوى مما أشار إليه هؤلاء؛ لكونه أقرب إلى الحقائق التاريخية، وإن اختلفت أقوال العلماء في التحديد الزمني الذي ظهر فيه التصوف بين القرن الأول، والقرن الثاني.

فقد أشار أبو السراج الطوسي إلى أن التصوف ظهر في أوخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين، مستدلًا على ذلك بأن الحسن البصري- رحمه الله - كان يعرف هذا الاسم، وكان قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، وقد روي عنه أنه قال: رأيت صوفيًا في الطواف فأعطيته شيئًا - يعني من المال - فلم يأخذه، وقال معي أربعة دوانيق يكفيني ما معي[31]، وروي عن سفيان الثوري- رحمه الله - أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء[32].

وذهب القشيري من الصوفية[33]، وابن الجوزي في رواية له[34]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[35]، وابن خلدون[36]، إلى القول بأن التصوف ظهر واشتهر بعد القرن الثاني من الهجرة.

والأظهر -والله أعلم- أن أول ظهور للتصوف كان مع نهاية القرن الأول ومطلع القرن الثاني من الهجرة؛ لشواهد كثيرة نقلت عن جمع من الأئمة أهمها: ما نقله الطوسي عن الحسن البصري،

وسفيان الثوري -رحمهما الله- فيه دلالة على ذلك، فإن الحسن البصري عاش حتى 110هـ، أي أنه عاش في بداية القرن الثاني الهجري، وسفيان الثوري ولد سنة 97هـ، وأبا هاشم الصوفي توفي سنة 150هـ، فإن التقيا فإن لقاءهما كان في أثناء المائة الثانية للهجرة.

ثانيًا: التعريف بمصطلح الغنوصية

1- مفهوم الغنوصية

أ- الغنوصية لغة: يجمع الباحثون على أن الغنوصية كلمة مأخوذة من "ganoss" وهي كلمة يونانية الأصل تعني المعرفة[37]، لكن لفظة "الغنص" في معاجم اللغة العربية جاءت بمعنى مختلف تمامًا عن معناها في اللغة اليونانية، فهي تعني ضيق الصدر، يقال: غنص به صدره غنوصًا ضيّقًا[38]؛ انضم بعضه إلى بعض فلم يتسع لما فيه[39].

والمعرفة المقصودة في الغنوصية ليست معرفة قائمة على الحواس، وإنما قائمة على الحدْس[40]، يقابلها في المعاجم العربية بهذا المعنى لفظة العرفان، والعرفان؛ كالمعرفة.

المعرفة لغة: قال ابن فارس: العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، والأخرى على السكون والطمأنينة...، تقول عرف فلانًا عِرْفانًا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما ذكرناه من سكونه إليه لأن من أنكر شيئًا توحش منه[41].

واصطلاحًا: إدراك الشيء بتفكر وتدبر، فهو أخص من العلم، ويضاد المعرفة الإنكار[42].

وبذلك يتضح الخلاف بين المصطلحين من حيث الاشتقاق اللغوي ودلالته في اللغتين.

ب- الغنوصية اصطلاحًا: يستعمل مصطلح الغنوصية في اكتشاف الإنسان معاني العلم أو الحكمة بجهد ذاتي[43]، أو التوصل إلى المعرفة الإلهية عن طريق الكشف، أو العلم[44]، أو تلقي المعارف بدون استدلال، أو برهان[45].

وقد عبر عنه بعض الباحثين بأنه: "مصطلح حديث يجمع بين الديانات القديمة التي انعزل أتباعها عن العالم المادي الذي خلقه خالق الكون، وانغمسوا في العالم الروحاني"[46].

وعرفه بعضهم أيضًا بأنه: "عدم الإيمان بالعالم الظاهر، والمحسوس، والشعور بالغربة عنه، حيث يجد العارف نفسه غريبًا عن العالم كله، فهو شخص مختلف عن هذا الكون كله، ولا يصل إلى العرفانية إلا بالغربة عنه"[47].

كما يفيد اللفظ اليوناني غنوصية "**ganoss**" إلى العلم بلا واسطة، ويطلق على النزعة الفلسفية الدينية التي تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربّانية، والتي ظهرت في القرون الأولى من

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

المسيحية ردّة فعل عليها -أي: المسيحية-[48]، أو إدراك كنه الأسرار الربانية عن طريق النوع السامي من المعرفة، والذي يقابله عند الصوفية مصطلح الكشف[49].

ويطلق اسم العرفانية، أو الغنوصية على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وتعني: العرفان، والبصيرة الداخلية، التي تجعل أصحابها في تواصل مباشر مع الأسرار الإلهية، أما البقية فهم المحجوبون الذين أوقفوا أنفسهم عند حدود الظاهر، ولم ينفذوا إلى الباطن، وامتد هذا الفكر عن طريق الأفلاطونية الحديثة[50] إلى فلاسفة الإسلام[51].

وخلاصته: أن المعرفة الغنوصية قادرة على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة وإن اختلف تعليمها، كما أن لها علاقة بالمعرفة الخاصة بأصل النفس البشرية وبكيفية عودة النفس إلى عالم النور[52].

ومما سبق يتضح أن مفهوم الغنوصية يدور حول كونها محاولة بشرية لإدراك الأسرار الإلهية، والحقائق الربانية بجهد ذاتي عن طريق التأمل، ورياضة الروح التي تسمح للروح الحبيسة في الجسد أن تُحرَّر إلى العالم النوري، ويتكيف المرء فيها بحسب الظروف والأحوال، ويعتمد على مجموعة من الأسرار، كما يتعمّد السرية في طقوسه. والغنوصية في غناها عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل، تشبه إلى حد كبير الكشف في التصوف الإسلامي.

2- نشأة الغنوصية

هناك خلاف بين الباحثين حول تحديد نشأة الفكر الغنوصي، ويمكن تقسيم هذا الخلاف إلى قسمين، تبنى كل قسم منهما فريق، فكانا فريقين:

الفريق الأول: اعتبر أغلب الباحثين أن العصر الهلنستي[53] هو بداية ظهور الفكر الغنوصي[54] نظرًا لطبيعة هذا العصر، واختلاط المفاهيم فيه، وتغليب نزعة الشك، وظهور فرق فلسفية، وتوجهات فكرية وعقلية كثيرة؛ أظهرها فرقة الشُّكَّاك.

وهؤلاء الشكاك أبطلوا قيمة العقل وبراهينه، واعتمدوا على الحدْس الإشراقي في تلقي العلوم، وإثبات البراهين، وأنتجوا نتاجًا فلسفيًا خليطًا من الفلسفة اليونانية، والمصرية، والفيثاغورثية، والرواقية، وكذلك خليطًا من الديانات الثَّنَويّة.

الفريق الثاني[55]: يرى أن بداية الفكر الغنوصي كانت في مدينة الإسكندرية في مطلع القرن الأول الميلادي، ومنهم من ذهب إلى أبعد من ذلك، وأكد على أن الفكر الغنوصي كان موجودًا في فترات أقدم بكثير لإسهاماته في حضارات كثيرة حول العالم كالهندية، والبابلية، والمصرية، والفارسية[56].

وإن كان الخلاف بين الباحثين على منشأ الفكر الغنوصي الأول واضحًا ولا يزال قائمًا، فهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن نضوج الفكر الغنوصي وتحوله إلى فلسفة تحتوي على أطروحات عقلية، وكونه عاش عصره الذهبي، كان على يد فلاسفة الإسكندرية في القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وأن الفيثاغورثيين أول من بشروا بالديانة الغنوصية؛ لاعتمادهم على تناسخ الأرواح، وثنائية المادة، وحمّلوا المادة كل أنواع الشر، وجعلوا من الروح كل أنواع الخير.

وحيث إن الفيثاغورثيين كانوا رياضيين أدخلوا على الفكر الغنوصي لغة الأرقام والرموز، وفرضوا على أنفسهم ملابس خاصة بهم، ورياضات روحية قاسية، وهذه الأفكار من أصول الديانة الغنوصية، وبلغت ذروة انتشارها على يد أفلوطين وتلاميذه، وظل الغنوصيون متسمين بطابع التكتم وإخفاء الأسرار، وفاقم من هذا اضطهادهم اللاحق من حكومات الدول المعادين لها[57].

لكن فريقًا من دعاة الفكر الغنوصي يرون أن بدايته كانت وحيًا أنزله الله، وتناقله المريدون سرًا، وكان مفاد هذا الوحي: أن في قمة الكون يوجد الله المفارق الذي يتعالى عن الإدراك الحسي، والعقلي، وتصدر عنه الأرواح زوجًا زوجًا، ذكرًا، وأنثى، وتقل ألوهيتها -الأرواح- كلما ابتعدت عن المصدر الأول، وحينما أراد أحد هذه الأرواح الارتفاع إلى مقام الله تم طرده، وعنه صدرت الأرواح الشريرة في العالم المحسوس[58].

وسواء اتفق الباحثون أم اختلفوا حول المنشأ الأول للفكر الغنوصي، فإن مجمل القول فيه أنه مذهب فكري، ونزعة بشرية، ومعتقدات ملفقة من فلسفات وضعية تسللت إلى كل الأديان -السماوية منها والوضعية- فأفسدها، وأسقط قدسية الوحي والنبوة، ونادى بالاستغناء عنهما، واعتمد علوما باطنية ورموزا عددية اختص بها أهله.

المبحث الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين، و أثر الفكر الغنوصي على التصوف

المطلب الأول: بداية اتصال الغنوصية بالمسلمين

أولًا: توسع رقعة الدولة الإسلامية، واحتكاك المسلمين بشعوب البلاد التي فتحتوها

كان ظهور الإسلام ضرورة لإنقاذ الإنسانية من الضياع في تلك المتاهات التي تعصف بالإنسان، ولولا هذه الضرورة، ما اتصلت السماء بالأرض، برسالة جديدة.

ومع امتداد الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وانتشاره في فترة زمنية قليلة وخاصة على الأرض التي كانت معقلًا للغنوصية "بلاد الفرس، والروم" ومهاجمة الغنوصية "اليهودية، والمسيحية، والمجوسية، واليونانية والهندية" مهاجمة فكرية في عقر دارها، كل ذلك جعل الخلاف يحتدم بينهما.

فمثلًا: على مستوى الغنوصية المسيحية فلقد اتصلت بالفكر الإسلامي اتصالًا شديدًا بعد دخول الإسلام، وحدث التصادم بين الإسلام والغنوصية المسيحية في أمور جوهرية عقديه تخص كلا الطرفين كان على رأس هذه الأمور: ألوهية المسيح عليه السلام.

ثم كان للغنوصية أثر كبير في ظهور الانحرافات العقائدية في بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام بالمنطق والفلسفة الصوفية الغنوصية: كمقالة عبدالله بن سبأ بتأليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه[59].

وما أحدثته الغنوصية في ظهور الانحرافات عند الصوفية من الاغتراب وتعذيب النفس والاتحاد والحلول والقول بوحدة الوجود، وغيرها من الأقوال الفاسدة التي تبناها المتصوفة الغنوصيون، ما زالت آثاره موجودة إلى يومنا هذا[60].

وقد بدأ غنوص هذه المذاهب يهدم الإسلام منذ قوّض الإسلام عقائد مذاهبه، وطقوسها القديمة، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التي جالدت الإسلام، وحاربته بالسيف، والقلم، وهاجمته بقوة، وعنف. على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في الغنوصية الصوفية، والغنوصية الشيعية، وكذلك في الغنوصية الإسماعيلية، وفي البهائية[61].

ثانيًا: حركة الترجمة والانفتاح على علوم السابقين

لما ظهر آل عباس كان أول من اهتم منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور، وكان مطلعًا على علم الفلسفة، محبًا لأهلها، ولما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع "عبد الله المأمون" تمم ما بدأه جده، فكاتب ملوك الروم وسألهم ما لديهم من كتب فلسفية.

فكان المأمون يطلب من أمراء البلاد المفتوحة الكتب بدلًا من الغرامة المفروضة عليهم، فلما انتصر المأمون على الروم عام 215هـ، وكان يعلم أن اليونان حينما انتشرت النصرانية في بلادهم جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها في السراديب، طلب من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب بدلًا من الغرامة[62].

وبعد حركة الترجمة ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي منحنى خطير، ألا وهو قضية التوفيق بين الفلسفة اليونانية الوافدة والدين، أو بين العقل والدين، أو بين الوحي والعقل، وظهرت مقولة أن العقل يعارض النقل، وكان المراد بالعقل في هذه المقولة العقل اليوناني المترجم والذي تمثل في آراء أرسطو وأستاذه أفلاطون في الإلهيات بصفة خاصة [63].

وبذلك فقد أحدثت الترجمة نتائج مهمة وخطيرة، سواء كان في تحريك اللغة العربية عن طريق الألفاظ والاشتقاق والتجديد، أم في تطوير بنية التكوين الفكري في عقلية العرب بشكل عام.

على إثره ظهرت المذاهب الكلامية كالمعتزلة والأشعرية وغيرها، وكذلك المذاهب الصوفية الغنوصية، كالموجودة عند ابن الفارض وابن عربي والحلاج وآخرين غيرهم. علاوة على الفلاسفة الذين خاضوا في التصوف وإن لم يكونوا صوفيين، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا من الذين وضعوا مذاهب فلسفية تخصهم.

فلا عجب حينئذ في أن المذهب الغنوصي بعدما أصابه من التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية كان من المصادر المهمة التي أخذ عنها بعض فلاسفة المسلمين بصفة عامة، ورجال التصوف بصفة خاصة[64].

المطلب الثاني: أثر الفكر الغنوصي على التصوف

مما سبق يتبين أن بلاد المسلمين لم تكن في منأى عن الديانات الوثنية، كالمانوية والمندائية ونحوها، ولذا فإن العراق يعد ملتقى الثقافات والأديان؛ حيث عُرف بوجود تلك الديانات الغنوصية.

فعندما حصل اللقاء في معركة القادسية بين الفرس والمسلمين عام "15هـ" وحصلت الهزيمة النكراء لجيش الفرس، كان هذا الحدث هو اللقاء الأول بين الإسلام والديانات الغنوصية، فمع أن المسلمين أسسوا مدينة الكوفة والبصرة لتكونا موطنًا لهم فإن قربها من المدائن وهي موطن المانوية، وجنوب العراق وهو موطن الصابئة أثر سلبًا على تقاربهم واختلاطهم بالمسلمين لقربهم من الكوفة والبصرة وهما مدينتان أسسهما المسلمون.

وعليه فقد كان مجتمع الكوفة والبصرة خليطًا من بقايا عرب الردة، ومن الفرس الذي أسلموا ظاهرا وهم باقون على دين الآباء كالزرادشتية والمانوية وغيرهم؛ لذا لم يكن غريبًا أن يدخل الغنوص بلاد المسلمين من خلال العراق، كما أنه لم يكن غريبًا على عبدالله بن سبأ أن يظهر معتقداته بتأليه علي بن أبي طالب ﵁ في تلك البقعة المختلطة بديانات متعددة، ثم إنه قد زاد الطين بلة عندما حصل الاتساع الكبير لحركة الترجمة لكتب الإغريق والكتابات الهندية وغيرها زمن العصر العباسي الذي أدى بدوره إلى انفتاح المسلمين على الثقافات الشرقية، والديانات الوثنية التي تمثلت بالديانات الغنوصية، والتي دخلت ضمنًا تحت مسمى الفرق الباطنية[65].

وقد ساعدت الترجمة على ازدهار الغنوصية الصوفية وانتشارها في أوساط المسلمين، حيث نقلت كتب الفلسفة الصوفية من اللغات الأجنبية إلى العربية، كما نقلت الكتب العبرانية والسريانية والفارسية واللاتينية إلى العربية أيضًا[66].

ومن أشهر المؤلفات التي ترجمت في تلك الفترة وهي تحمل أفكارا غنوصية، كتاب "أتولوجيا أرسطاطاليس" أو ما يسمى بعد الترجمة بـ"قول في الربوبية"، وكتاب "الإيضاح في الخير المحض" الذي ألفه أبروقلس وهو من رجالات المذهب الأفلاطوني الحديث، وكتاب: "الله المقدس" لكاهن مجهول الاسم(67).

ولقد كان لهذه الكتب وغيرها الأثر الكبير في تبلور فكر الحركات الباطنية في حين كان المسلمون قبل ذلك منهمكون في قضايا سياسية ومواجهات عسكرية(68). كما أن هناك أسبابًا أخرى لتأثر الصوفية بالغنوصية.

كما أن كثيرًا من الباحثين اعتبر التصوف هو البوابة الأولى التي دخل منها الغنوص بمعتقداته وأفكاره إلى الفكر الإسلامي(69)، كما أن من المسَلَّم به أن الصوفية تأثرت بشكل ملحوظ في كثير من مسائلها بالفكر الغنوصي الصوفي(70).

ثم إن بعض الفرق الكلامية وجدت ضالتها في التراث الغنوصي، والإغريقي لتبرير أفكارها، واستثمارها؛ فجاء بعضها مطابقًا للمعتقدات الهرمسية(71)، وجاء البعض الآخر كمحاكاة أو أسلمة لها.

ومن المناسب أن أشير هنا إلى أن كلمة الزندقة والزنادقة التي أطلقت على المجموعات الغنوصية الإسلامية مأخوذة من اسم كتاب المانوية المقدس (زندافستا) وقد تمثلت الزندقة والزنادقة بالأفكار الغنوصية، في تيارات عديدة أهمها ثلاثة(72):

التيار الأول: كان مانويًا بحتًا تظاهر بالإسلام وأبطن عقائد الأجداد الفرس وأشهر المنتسبين اليه بشار بن برد، وعبد الله بن المقفع، وابن أبي العرجاء وغيرهم، وهؤلاء مثلوا حالات فردية لا تنظيم لها.

التيار الثاني: بخلاف التيار الأول، فلقد صبغ هذا التيار زندقته بصبغة التشيع وكانت له دعاوى سياسية ودينية ومطامع في الحكم والسلطة، واتباعه هم المنتسبون إلى الفرق الشيعية الغالية، ومن كبارهم جابر بن يزيد الجعفي، وهؤلاء لوحقوا وحوربوا وبُطِش بهم، وفي كل ضربة كان يتلقاها هذا التيار من قبل السلطة الحاكمة في حربها على الزندقة كان اتباعه يتفرعون وينقسمون إلى فرق غالبها كان يندثر وبعضها القليل استمر ولا سيما اتباع الإسماعيلية والنصيرية "العلوية" الذين بقوا إلى يومنا.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

التيار الثالث: الغنوصية المنتسبة إلى الإسلام، وهذا كان تيارًا انتهج أسلوب الزهد في ظاهره وانعزل أتباعه عن الشؤون العامة ولم تكن لهم اهتمامات بالسياسة والحكم، لذلك نما هذا التيار بعيدًا عن الضوء ولم يلاق ما لاقاه الزنادقة المانويون والشيعة لا سيما أن ولاية أهل البيت لم تكن جزءًا من اعتقاده مثل الزنادقة الشيعة، لذلك حُسب على أهل السُّنَّة على عكس التيار الثاني الذي حُسب على الشيعة.

على أن أول من جاهر من هذا التيار بعقائد الصوفية الغنوصية المتمثلة بعقيدة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود: "الحسين بن منصور الفارسي الصوفي المعروف بالحلاج، الذي كان جده محمي مجوسيًا، المنسوب إلى الزندقة، والمقتول عام: 309 هـ"[73].

في حين أن أول حركات الزندقة الشيعية ظهرت منذ القرن الأول لذلك سُلط عليها الضوء وكُتب عنها أكثر مما سُلط وكُتب عن حركات الزندقة المنتسبة إلى الإسلام السُّنِّي.

يقول الدكتور سامي النشار: لقد سيطرت الغنوصية على فلسفة التصوف في الإسلام، ومثلت نوعًا من المعرفة الصوفية الغنوصية، والذي يحدث للصوفي بطريق مباشر، كأشبه بالومضة، وهو من قبيل الإدراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر، والإدراك العقلي المباشر، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم، فأصبح محمد هو العقل الأول، ومنه خرج النوس "النفس" ثم اللوغوس "الكلمة" ثم "الإنسان الكامل"، ثم عدد من الكائنات الروحية "الأيونات" في تدرج تنازلي، وصولًا إلى المادة، والتي هي أصل الشرور في العالم؛ لكن الإنسان يصعد إلى العقل ثانية بمنهج العرفان "الغنوص"، وقد كان الحلاج، والسهروردي، وعين القضاة الهمذاني، وابن سبعين، ومحيي الدين بن عربي، وغيرهم من ضحايا الغنوص، حتى ادعى الحلاج حلول روح الله فيه[74].

ولقد حاول بعض هؤلاء المتصوفة فك لغز الوجود كيف خلق العالم، وحوادثه، ومَن خلقه، ومن ماذا خلقه، ولماذا خلقه. وطُرحت لذلك مجموعة من الرؤى بعضها خرجت عن الدين الإسلامي بالكلية معتمدة على تفسير وتأويل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية تأويلًا رمزيًا أو عدديًا، وعلى مصادر نابعة من ثقافات، وتيارات فلسفية خارج المنظومة الإسلامية مثل: "الإغريقية، الهيلينية، الغنوصية"[75].

وقد وصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: يدَّعون التحقيق، والعرفان، ويجعلون وجود الخالق هو عين وجود المخلوقات، فكل ما يتصف به المخلوقات من حسن، وقبح، ومدح، وذم إنما المتصف به عندهم عين الخالق[76].

كما تناول بعضهم قضية خلاص النفس من عالمها المادي حيث يكون بعودتها إلى العالم الروحاني الذي فاضت منه، علاقة ثنائية بين الكل "العالم الروحاني"، وبين الجزء "النفس"، وهذا تجسيدٌ للمبدأ الغنوصي "معرفة النفس لأصلها الإلهي كي تعود إلى الملأ الأعلى"[77].

وهذا التفسير الهرمسي الذي يجعل الإنسان خليطًا من المادة، وشيئًا من الصفات المتعالية يتصف بها الخالق، والمخلوق معا وتحمل صفات المتصف بها فهي تارة قديمة، وتارة محدثة، وهي أصل العالم يطلقون عليها "الحقيقة المحمدية"، وأنها غير قابلة للتجزئة[78].

هذه بعض الأفكار التي يتضح من خلالها التأثير الغنوصي على هؤلاء المتصوفة، وبتعبير أدق هؤلاء الفلاسفة المتصوفة لأنهم أبعد ما يكونون عن التصوف الحقيقي.

يقول الدكتور النشار: إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بفكرة الغنوص، وصبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية عن الإسلام، فمنهم من اتخذ عليًا ﷺ وأولاده مثلًا أعلى للإنسانية التي تستند إلى التأمل الباطني، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبه بآيات من القرآن حفاظًا على حياته، ومنهم من جعل صورة الخالق هي نفسها صورة المخلوق، وحاول أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية، والطبيعة الإنسانية من تمايز، أو أن يجد في أصل الوجود عنصري الخير والشر، واجتهد في كيفية الخلاص من الشر، هؤلاء بأفكارهم تَسمَّوا بالتصوف، واشتهروا به[79].

وثمة فرق بين التصوف السني البحت الذي يستمد منهجه من موقف القرآن الكريم وأن يعيش في قلب العبد وأن ينادي بالمعرفة المباشرة المستمدة من تلاوة هذا الكلام الإلهي وترديده، والذكر به، وما جاء من سنة رسول الله ﷺ، وفعله، وفعل أصحابه، والتابعين لهم، "وبين مذهب إما ثنائي غنوصي يجعل أصل الوجود تنازعًا بين قوتين، وإما غنوصي فيضي يصدر الموجود فيه صدورًا ذاتيًا عن الله، ويعود إليه"[80].

ولقد ألمح الدكتور سامي النشار إلى مدى أثر الغنوص على الثقافة الإسلامية ككل، فلم يقف أثرها على علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف فقط، بل تعدى إلى صميم العلوم الإسلامية على حد تعبيره ليصل إلى وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ وقيام آراء فقهيه تؤيد مذاهبهم الغنوصية، لكن تصدى علماء الحديث لهذا الأمر الخطير عن طريق علم الجرح والتعديل، يقول:

فليس أخطر على علوم الإسلام من الغنوص، فلقد تخطى خطر الغنوص علم الكلام وفلسفته، بل وصل إلى صميم العلوم الإسلامية حيث قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث، ونسبوها للرسول -ﷺ-؛ لترويج الغنوص في قلب الفقه الإسلامي، لكن علماء الحديث قاوموا هذا الفكر وتصدوا له؛ سواء كان أفلاطونيات محدثة أم مانويًا[81].

المبحث الثاني: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم، والسنة النبوية

مع امتداد فتوحات المسلمين واتصالهم بحضارات غيرهم من الشعوب، كان من هذه الشعوب من يؤمن بأفكار الغنوصية، وكانت الغنوصية تنظر للأديان وللكتب السماوية على أنها نتاج بشري، ولا تعترف بشيء اسمه الوحي، وأن الواسطة بين العبد وربه يستطيع العبد أن ينالها بالتجرد والتخلص الروحي والسمو عن العالم المادي.

لكن الواقع الفعلي الذي فرضته الفتوحات الإسلامية وما تحمله من تراث ديني قائم على وحي ديني متمثل في الكتاب والسنة، جعل الغنوصية تستعد لمواجهتهما والتعامل معهما على أنهما ليسا وحيًا إلهيًا، فإن لم تستطع أن تثبت ذلك فأبسط الحلول لديها أن تلتف حولهما بتفسيرات باطنية، أو تأويلات رمزية عددية.

وهذا المبحث يلقي الضوء على موقف الغنوصية من المصادر الإسلامية "الكتاب والسنة" وجاء في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول: موقف الغنوصية الصوفية من القرآن الكريم، والسنة النبوية.

ينظر الفكر الغنوصي الصوفي للقرآن الكريم باعتباره كلام الرسول ﷺ، وأن تركيب حروفه ومعانيه حصلت بالفيض من النفس الكلية[82] إلى نفس النبي الجزئية فصاغ هذه الكلمات، وليس بكلام الله على الحقيقة، وتارة يستدلون بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: 40]، ويقولون بأنه يجوز فيه الزيادة والنقصان، وأن له باطنًا يخالف ظاهره[83].

وبهذا فهم يزعمون أن الوحي هو: "ما قَبِلته نفس الرسول من العقل، وقَبِله العقل من أمر باريه"[84]، والنبي عندهم عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق -بواسطة التالي- قوة قدسية صافية[85]، وينبغي على النبي -كما يزعمون- قبل أن يصل إلى مرتبة النبوة، أن يمر بمرتبة الولي أو "الولاية"؛ لأنه يجمع في نفسه الصفات الثلاث: الولاية، والنبوة، والرسالة[86].أو أن الأنبياء قومًا ساسوا الناس حبًا في الزعامة والرياسة ليس إلا.

ينقل البغدادي في الفرق بين الفرق نظرة هذا الفكر الغنوصي الصوفي للأنبياء والوحي في مضمون رسالة بين اثنين ممن تبنوا هذا الغنوص، وهي رسالة عبيد الله بن الحسن القيرواني إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجناني، جاء فيها:

إن أهل الشرائع يعبدون إلهًا لا يعرفونه ولا يحصلون منه إلا على اسم بلا جسم...؛ ثم تابع البغدادي معلقًا: فهم ينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهى بل ينكرون أن يكون في السماء ملك وإنما يتأولون الملائكة على دعائهم إلى بدعتهم ويتأولون الشياطين على مخالفيهم والأبالسة على مخالفيهم ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبًا للزعامة بدعوى النبوة والإمامة، وكل واحد منهم صاحب دور مسبع، إذا انقضى دوره سبعة تبعهم في دور آخر، وإذا ذكروا النبي والوحى قالوا إن النبي هو الناطق والوحي أساسه الفاتق وإلى الفاتق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة ثم تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلا يورث تضليلا[87].

ثم يستدلون على معتقدهم هذا في الوحي بحديث ينسبونه إلى النبي ﷺ: "إنني آخذ الوحي عن جبرائيل، وجبرائيل يأخذه عن ميكائيل، وميكائيل يأخذه عن إسرافيل، وإسرافيل يأخذه عن اللوح، واللوح يأخذه عن القلم"[88] فصار التأييد يتصل بالنطقاء من خمسة حدود علوية، ويتصل عنهم للمستجيبين بواسطة خمسة حدود سفلية[89].

واستنادًا إلى ذلك فالقرآن مستمد من سلسلة الحدود العلوية التي أولها السابق "العقل الأول"، لذلك فالقرآن ليس كلام الله، ولا كلام رجل يطلقه كما يشاء، وهكذا فالقرآن -والنبوة عمومًا- ليس سوى جزء أو مرحلة من استمرار السابق، والتالي لتدبير العالم بشطريه المادي والروحي[90].

هذا بالإضافة إلى سيطرة التأويل الذي يثبت فكرة ثنائية النص "الظاهر، والباطن" التي يتبناها الفكر الصوفي الغنوصي، وتناوله لكل ما في الوجود بصفة عامة والقرآن الكريم والسنة النبوية بصفة خاصة.

وعند البحث في فكرة تبني الغنوصية الصوفية ثنائية تأويل النص نجد أن أول من أحدث هذا في معاني القرآن الكريم في التاريخ الإسلامي كان عبدالله بن سبأ، الذي نقلها عن "فيلون"[91] اليهودي.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

يقول أحد كبار المستشرقين: إن عبدالله بن سبأ وتلاميذه استطاعوا أن يورثوا الإسلام تركة "فيلون" اليهودي، وذلك في محاولتهم تفسير القرآن تفسيرًا مجازيًا بعيدًا كل البعد عن معانيه الحقيقية، وسارت على نهجه الفرق الباطنية التي تتابعت لاحقًا[92].

فعندما فسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ۚ ﴿٨٥﴾﴾ [القصص: 85]، قال: إني لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد[93]، فوضع بذلك هذا المذهب الباطني بما فيه من قول بالرجعة[94]. والذي نشأ عليه مذهب التناسخ وقالت به باقي حركات الغنوص الأخرى.

وهذا يدل على أن عبدالله بن سبأ حاول أن يوجد نفس العوامل الشبيهة التي أدت إلى تحريف وتأويل التوراة والإنجيل من قبل، على غرار ما فعل الفيلسوف "فيلون"[95] وطائفته بخصوص القبالة "التصوف اليهودي"، فكان نشره لمبدأ الوصاية بمعنى أن عليًا ﷺ هو وصي محمد ﷺ من جملة هذه العوامل التي أرادت أن تتحقق، لذا نجده ينادي بعد ذلك بحلول جزء إلهي في علي بن أبي طالب ﷺ وذريته، وهو المذهب الذي يرجع إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية المأخوذة عن الغنوصية الأفلاطونية[96].

ويمكن القول إن الذين جاؤوا بعد ابن سبأ ابتداءً من المختار الثقفي المقتول عام "67هـ" ومرورًا بالمغيرة بن سعيد البجلي المقتول عام "119هـ"، وبيان بن سمعان النهدي المقتول في الكوفة أيضًا عام "120هـ" وانتهاءً بأبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد المقتول عام "120هـ"، كانوا يسيرون على الدرب نفسه الذي وضعه لهم ابن سبأ في تحريف وتأويل شرائع الإسلام"[97].

كذلك تبنى الفكر الغنوصي الصوفي وتأويلاته الثنائية على المصادر الإسلامية الطرق نفسها المستنبطة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمؤدية إليها، فلم يقف الأمر على التأثر بالغنوصية اليهودية التي أخذها ابن سبأ عن فيلون اليهودي، بل تعدى الأمر إلى الأفلاطونية الحديثة، ذلك لأن الغنوص يبحث دائمًا عن أي فكر يقوم على التحرر من الوحي والشرائع لأنه يرسخ التحرر العقلي والجسدي منهما فحيثما وجد هذا المعنى "العرفان" تبناه أو نقل عنه.

ولقد اتضح هذا في الفكر الغنوصي الصوفي عند الشيعة وخاصة فرقة الإسماعيلية التي اتخذت من التأويل الثنائي "الباطني" منهجًا لإقامة تعاليمها.

فكما أن مذهب الأفلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجسمانية ويعود بالإنسان إلى الوطن السماوي، وطن النفس الكلية، فكذلك يجب على من يريد الاندماج في سلك

الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة، وذلك بأن يرتقي إلى معرفة تتناهى في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة؛ لأن الشريعة عندهم ما هي إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربوية، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية، وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد[98].

وتبين الحادثة التالية مدى تأويل الإسماعيلية للشريعة تأويلًا ثنائيًا وتحللهم من قيودها، وهي: أن إسماعيل بن جعفر الصادق الذي تنسب إليه الفرقة أنكر إمامته خصومه من الإمامية الاثني عشرية لوقوعه في محظور وهو أنه كان يتناول الخمر، فأصبح غير أهل لأن يلي الإمامة، فرد عليهم مريدوه أن الله اجتبى شخصًا للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير في المستقبل، وطهره من الذنوب والأوزار وأفقده القدرة على إتيانها، فتحريم الخمر لم ير فيه إسماعيل ومن ثم مريدوه من الإسماعيلية إلا معنىً ثنائيًا، وطبقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها[99]. فيستخلص من نظريتهم هذه أنهم تحللوا من كل النواميس الخُلقية فأباحوا كل محظور.

وفي رسائل إخوان الصفا[100] وهذا الفكر "إخوان الصفا" يعد أحد أوجه الغنوص في الفكر المنتسب إلى الإسلام أيضًا: قسموا الناس على وفق ما يناسبهم من العلوم فالعلوم الجلية للعامة، والفقه للطائفة المتوسطة منهم، وعلم الباطن خاص بالراسخين في العلم، فقالوا:

"اعلم أيدك الله، أن علم الدين، وآدابه وما يتعلق به نوعان: فمنها ظاهر جلي، ومنها ما هو باطن خفي، ومنها ما هو بين ذلك، وأولى ما يصلح للعامة من حكم الدين، وآدابه ما كان ظاهرًا جليًا مكشوفًا، مثل علم الصلاة، والصوم، والزكاة، والصدقات، وما شاكلها تعليمًا وتسليمًا وإيمانًا، وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة، والعامة هو التفقه في أحكامها، والبحث عن السيرة العادلة، والنظر في معاني الألفاظ مثل التفسير والتنزيل والتأويل، والنظر في المحكمات والمتشابهات، وطلب الحجة والبرهان، وأن لا يرضى من الدين تقليدًا، إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقة النظر، والذي يصلح للخاصة البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم من علوم الدين أن يطلبوه ويليق بهم أن ينظروا فيه ويبحثوا عنه، هو النظر في أسرار الدين وبواطن الأمور الخفية وأسرارها المكنونة التي لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الشهوات... وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة"[101].

فالفكر الغنوصي الصوفي يرى أن الأنبياء صرحوا للخواص دون استخدام الرموز، ورمزوا للعوام بمعانٍ محتملة للتأويل بما تفهمها عقولهم وتقبلها نفوسهم، فالأنبياء استعملوا في خطابهم

للناس ألفاظًا مشتركة المعاني، لكي يفهم كل إنسان بحسب ما يحتمل عقله، فالمستمعون لألفاظهم وقرّاء تنزيلات كتبهم متفاوتون في درجات عقولهم.

وإنما يستعمل صاحب النواميس هذه الألفاظ في تنزيله وخطبه؛ لأن كلامه على العموم للناس الخاص والعام. وما بيّن ذلك إلا لكي يعقل ويكمل كل إنسان منهم معاني ألفاظه بحسب فهمه وذكائه وصفاء جوهره، فلا يخلو أحد منهم من فائدة إذا سمعوا قراءة التنزيل؛ وهذا هو من أجلّ المعجزات في كتب الأنبياء، وخاصة القرآن منها، ومن أجل ذلك قال النبي ﷺ: "نزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف، كل آية لها ظاهر وباطن"(102).

والناجون من أسر الطبيعة المرشحون للرتبة الملائكية هم أهل الباطن الذين وفقوا لفهم معاني الكتب الإلهية، وأسرار موضوعات الشريعة، أما أهل الظاهر فلعلهم ينجون بشفاعة أهل الباطن.

إن ثنائية الظاهر، والباطن في الدين تجعل من تأويل النص الديني ضرورة لا غنى عنها، لأن غرض واضعي النواميس الإلهية بعيد الغور، وقد جاؤوا بكلام محتمل المعاني لتفهم كل طبقة من الناس منه على قدر مبلغها من العلوم(103).

قال الطوسي: إن العلم ظاهر، وباطن... ولا يستغني الظاهر عن الباطن، ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فالمستنبط هو العلم الباطن، وهو علم أهل التصوف، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك... فالعلم ظاهر وباطن، والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول الله ﷺ ظاهر وباطن، والإسلام ظاهر وباطن(104).

وبذلك الفهم لم ينظر الفكر الغنوصي الصوفي للقرآن والسنة على أنهما المصدر الأساسي لمصادر المعرفة في الإسلام، بل أشرك معهما علومهم المستمدة من مصادر متنوعة.

فعلى حد تعبيرهم؛ فإن علومهم مأخوذة من أربعة كتب: أحدها: الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة، من الرياضيات والطبيعيات، والثاني: الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء، صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان، وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة، وما فيها من الأسرار الخفية، والثالث: الكتب الطبيعية، وهي صور، وأشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك، وأقسام البروج، وحركات الكواكب، ومقادير

أجرامها، وتصاريف الزمان، واستحالة الأركان، وفتون الكائنات من المعادن، والحيوان، والنبات، وغير ذلك؛ والنوع الأخير: الكتب الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون الملائكة، وهي معرفة جواهر النفوس، وأجناسها، وأنواعها، وجزئياتها، وتصاريف الأيام، وتحريكها لها، وتدبيرها إياها، وتحكمها عليها، وإظهار أفعالها بها[105].

وهذا هو الطريق الذي تبناه التصوف الفلسفي مستقيًا فكرته من عقائد الغنوص، لكن الحقيقة الواضحة أن القرآن بوصفه وحيًا إلهيًا محفوظًا من عند الله لا يمكن أن يكون مصدره راجعًا لأي مذهب فلسفي، ومع ذلك استطاعت الغنوصية الصوفية عن طريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلًا باطنيًا ورمزيًا أن يبرهنوا على أن هناك معاني لا يكشفها الله إلا للخواص من عباده، ولا سبيل لتلقي هذه المعاني إلا بالإشراق في قلوبهم في أوقات وجدهم وفنائهم، وأن يجدوا دليلا من القرآن لكل قول من أقوالهم، ونظرية من نظرياتهم أيا كانت، وأن يقولوا إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب ﵁ عن النبي ﷺ.

ويلزم من هذا المبدأ أيضا "مبدأ التأويل" أن تأويل الصوفية لتعاليم الإسلام قد يأتي على أنحاء، وأشكال لا حصر لعددها، وربما أدى إلى تناقض في العبادات، والمسائل العلمية. وكل ذلك مفروض في النوع لا في الدرجة، لأن معاني القرآن لا حصر لها، وهي تنكشف لكل صوفي بحسب ما منحه الله من الاستعداد الروحي؛ ولهذا لم تتألف من الصوفية فرقة خاصة، ولا كان لهم مذهب محدود يصح أن نسميه مذهب التصوف؛ بل إن التعريفات العديدة التي وضعت للفظ التصوف نفسه تدل على تعدد وجوه النظر في فهم معناه[106].

ولقد رسخت فكرة التأويل الباطني عند الغنوصية الصوفية أنهم جعلوا أنفسهم أهل الله وخاصته، حيث منحهم الله أسرار علوم الباطن التي أودعها في كتابه وفي سنة نبيه.

المطلب الثاني: التفسير الغنوصي للقرآن الكريم، والسنة النبوية

التفسير الغنوصي للقرآن الكريم يتمثل في معاملة النصوص بأن لها ظاهرًا وباطنًا، حيث يرى الفكر الغنوصي الصوفي أن تفسير الكتب المقدسة تفسيرًا رمزيًا أو مجازيًا يكشف عن معانيها، فالشريعة -كما يقول الغنوصية الصوفية- مشتملة على ظاهر وباطن؛ لاختلاف أفهام الناس، وتباين قرائحهم في التصديق؛ "فكان لا بد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل؛ فالظاهر هو الصور، والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى

إلا لأهل البرهان؛ فالتأويل - في نظرهم - هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل، وباطنها"[107].

فقد قام الفكر الغنوصي الصوفي بتأويل خلاصة الوحي القرآني الحقيقي، وتفسيره تفسيرًا غنوصيًا، حيث بدأت بوادر ظهور ما يعرف بالإسلام الغنوصي في العراق، مع نهاية القرن الأول الهجري، ثم توسع في الانتشار مع إقبال المؤمنين الجدد المتزايد في مطلع القرن الثاني، وببدء مقاومة التعاليم التي عُدّت غريبة عن الإسلام ظهر الفقه المتشدد، وخاصة الشيعة الإمامية المتشددة؛ حيث وسمت هذه الشيعة المتشددة تعاليم الغنوصيين في صفوفها بـ"الغلو"، ووضعتهم جانبًا كـ"هراطقة"، وأخيرًا لعنتهم كطائفة موجودة وجودًا هامشيًا[108].

ومما يتبناه أصحاب الفكر الغنوصي الصوفي أن من تأويل الكتاب ما يمكن توضيحه للعامة، ومنه ما يجب أن يبقى وقفًا على الخاصة؛ لأن عقول العامة لا تحتمل فَهْم ذلك.

ويرى الغنوصيون أن أكثر كلام الله تعالى، وكلام أنبيائه، وأقاويل حكمائهم رموزًا لسر من الأسرار مخفي عن الأشرار، وما يعلمها إلا الله تعالى، والراسخون في العلم.

وذلك أن القلوب، والخواطر ما كانت تحمل فهم معاني ذلك، ولهذا قال علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يعرفون"[109]، وأما الخواص من الحكماء الذين هم الراسخون في العلم، فهم لا يحتاجون إلى زيادة بيان، إذ هم مطلعون على حقائق جميع الأسرار والمرموزات[110].

وقد أشار التفتازاني إلى هذا النوع من تناول النصوص بقوله: سميت الملاحدة باطنية؛ لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معانٍ لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية[111].

وبذلك صارت تلك الطوائف التي تغلغل فيها الفكر الغنوصي الصوفي تأخذ بالتأويل الباطني لنصوص القرآن.

حيث تزعم أن من تقاعد عَقْلُه عن الغوص في الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها - كان تحت الآصار والأغلال. وأرادوا بالأغلال: التكاليف الشرعية؛ لأن من ارتقى إلى علم الباطن -بزعمهم- سقطت عنه التكاليف، واستراح من أعبائها[112].

فالعارف الذي فتح قلبه للقرآن يتلقاه وكأنه أنزل عليه للمرة الأولى مثلما نزل على قلب محمد ﷺ، ويغدو قادرا على تلمس مستوياته الباطنية دون وسيط، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ

﴿وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ [فصلت: 53]، فالآيات المنزلة في الآفاق هي الوجه الظاهر للقرآن، والذي يراه الناس فيما خرج عنهم، وأما الآيات المنزلة في أنفسهم فهي الوجه الباطن للقرآن، والذي يراه العارفون في ذواتهم كشفًا وبيانًا.

فنزول القرآن على القلوب يكون بحسب استعدادها لتلقيه، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد: 17]، أي أنزل القرآن من السماء إلى الأرض كما أنزل المطر من الغيم، فاحتملت القلوب من علم القرآن بحسب اتساعها في المعارف وصفاء جواهر النفوس، مثلما تحمل الأودية من سيل المطر بحسب سعتها وجريانها(113).

وكذلك فإن من الأسس الغنوصية التي قامت عليها نظرية المعرفة، والإشراق في التصوف الفلسفي أيضًا، اتخاذ التأويل الباطني أداة لإدراك المعاني الخفية، والمعارف الغيبية، فإنهم لما قسّموا المعرفة إلى ظاهر، وباطن، وأصحابها إلى عوام، وخواصٍّ، وعلماء رسوم، وعلماء حقيقة وتحقيق، وكانت المعرفة الحقيقية لديهم هي تلك المعرفة الباطنية الذوقية الخاصة التي تقوم على الاتصال المباشر بالله بما يفيضه عليهم من العالم العلوي، وما يجدونه كشفًا في نفوسهم، لـمَّا كان ذلك كله كانت نظرتهم للظاهر غير نظرة الآخرين له، فقاموا عليه بالتأويل الباطني ليوافق ذَوْقهم ومعرفتهم الكشفية التي تختلف مع هذه المعارف الظاهرة، فانتقلوا من ظاهر المعرفة إلى باطنها بضرب من التأويل الباطني البعيد تخلُّصًا من هذا التناقض، فلكلِّ ظاهر باطن ولكلِّ تنزيل تأويل، وأوّلوا كثيرًا من النصوص الشرعية كذلك في سبيل إثبات هذا النوع من المعرفة، وتأكيد إشراق الحقائق العلوية عليهم مباشرة، وطريقة تعليمهم عن الله(114).

وقد أشار الزركشي إلى نحو ذلك فقال: (كلام الصوفية في تفسير القرآن قيل: إنه ليس بتفسير، وإنما هو معانٍ ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ﴾ [التوبة: 123].

أن المراد النفس، يريدون أن علة الأمر بقتال من يلينا هي القرب، وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه(115).

أولًا: صور من التفسير الغنوصي الصوفي للقرآن الكريم، والسنة والنبوية

1- صور من التفسير الغنوصي الصوفي للقرآن الكريم

أ- التفسير الباطني للقرآن الكريم.

ويقصد بالتفسير الغنوصي الباطني[116]: تأويل القرآن بتأويلات باطنة خفية تصرف النصوص عن ظاهرها وتنقدح في أذهان أهل الغنوص، فتظهر لهم بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان، ويدعيها أهل الباطل والإلحاد.

ويفرّق التفتازاني بين التفسير الإشاري الذي لا ينكر متعاطيه ظواهر النصوص التي هي أدعى إلى فهم أسرار القرآن، وبين تفسير الباطنية الملاحدة الذين يريدون هدم الشريعة[117].

وإلى هذا التقسيم جنح أبو منصور الماتريدي، واعتبر ذلك من الإنصاف الذي وضع الحق في موضعه، وجمع بين النصوص الظاهرة، والمعاني الخفية الواردة التي تشرق على قلب المؤمن العارف بالله، كما كان الحال مع الصديق وعمر، ولا عجب، فالله تعالى يعطي الحكمة من يشاء، ويضع الفهم فيمن أراد، وهذا هو القرآن الكريم يخبرنا عن داود وسليمان في أمر عرض عليهما، فحكم كل واحد منهما بحكم يخالف الآخر، فيقول: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: 79][118].

وقد خلص أبو إسحاق الشاطبي إلى ذكر شروط التفسير الإشاري المقبول فقال: وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضًا مما تقدم في المسألة قبلها، ولكن يشترط فيه شرطان: أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصًا، أو ظاهرًا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض[119].

وأيّما كان وجه الصواب في هذا التقسيم فإن التفسير الإشاري الباطني "الغنوصي" يدل على مراد الله من آياته؛ حيث ادعى بعضهم أن كل ما يجرى على لسان أهل الحقيقة من المعاني الإشارية في القرآن "الفيض الإلهي" هو في الحقيقة تفسير وشرح لمراد الله، وإنما عبَّر عنها بالإشارة؛ تقيَّة من أهل الظاهر، وأن أهل الله - وهم الصوفية - أحق الناس بشرح كتابه، لأنهم يتلقون علومهم عن الله، فهم يقولون في القرآن على بصيرة، أما أهل الظاهر فيقولون بالظن والتخمين[120].

- **من الأمثلة على ذلك**

أ- ما نُقل عن أبي الحسن الشاذلي[121] في تفسيراته الباطنية التي نحت بالمعنى الظاهري للنصوص إلى معنى باطني كما جاء في تفسير قول الله عز وجل على لسان موسى عليه السلام: ﴿قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ [طه: 18]. قال: ﴿هِىَ عَصَاىَ﴾ معرفتي بك، أعتمد عليها، ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى﴾ أولادي في التربية، ﴿وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ﴾ من باب لي وقت مع ربّي لا تسعني فيه أرض ولا سماء[122].

ب- ما ذكره ابن عطاء الله السكندري[123] في لطائفه، نقلًا عن بعض مشايخه أنه فسّر الآية ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا﴾ الحسنات ﴿وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾ [الشورى: 49] العلوم، ﴿وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا﴾ [الشورى: 50]، لا علم ولا حسنة، كما مضى أيضا من قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾ [البقرة: 67]. فقال الشيخ: بقرة كل إنسان نفسه، والله يأمرك بذبحها، وكما سيأتي إن شاء الله في تفسير الأحاديث، فذلك ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت له الآية، ودلت عليه في عرف اللسان، وثمّ أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث، لمن فتح الله على قلبه[124].

ت- تأويل السهروردي المقتول لقول الله عز وجل: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ﴾"النور: 35": أي ليست عقلية محضة، ﴿وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾: أي ليست هيولانية[125] محضة، وهي بعينها شجرة موسى التي سمع منها النداء، في البقعة المباركة من الشجرة، وقوله: ﴿وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾: هذه النار هو الأب المقدس - روح القدس - وهو النار التي جاءت في قوله: ﴿بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾؛ أي المتصلين بها[126].

ث- تفسير محيي الدين ابن عربي لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 87- 101] يقول: "... والظاهر أن جبرائيل هو العقل الفعَّال[127]، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد،

وإسرافيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها يقبضها بنفسه، أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله تعالى"[128].

وهذه التأويلات تعكس الصورة المضادة للحق الواضح الصريح، فتصرف الأفهام والعقول عن الصراط المستقيم إلى غياهب الظنون وأودية الخيال ومدارج الأوهام، وإن أقل وصف لهذه التأويلات أنها تَقَوُّل على الله بغير علم، واعتداء على الغيب الذي استأثر الله بعلمه، وشطحات عقول سالكة غير القصد، وهوى نفوس ناكبة عن الحق.

ب- التفسير الرمزي والعددي

من أسس المنهج الغنوصي التي قامت عليها نظرية المعرفة والإشراق في التصوف الفلسفي أيضًا، ذلك النوع من الألغاز والرمزية في الدلالة على هذه المعارف الباطنية، والتعبير عنها؛ إذ كان هذا هو سمة التصوف بشكل عام في لغتهم الخاصة، واعتماد أسلوب الإشارة وما استقلُّوا به من تعبيرات فنية في الإفصاح عن معارفهم.

فلما كانت معرفتهم من لون خاص يقتصر عليهم دون غيرهم، واختصوا فيها بالإدراك الباطني لحقائق الوجود، والتوحيد الإلهي بطريق المشاهدة المباشرة[129] والإلهام القلبي، كان شأنهم مع هذه المعرفة هو التكتم والسرية وعدم إطلاع أحد عليها إلا أهل ثقتهم؛ خوفًا من قصور العوام وعلماء الظاهر عن فهم حقائقها، فلا يُظهرون لهم إلا ما تحتمله عقولهم، وحتى لا يوجه إليهم اتهام أو تنالهم شبهة، فاختصوا في التعبير عن هذه المعارف بلون من الألغاز والرمزية، واتباع علم الحروف والعدد، واستخدام الرسومات والأشكال الغامضة التي تقتصر عليهم في الإدراك والفهم، وهو أساس راسخ في المنهج الباطني[130].

وقد أرجع ابن خلدون ظهور علم الحروف في الإسلام إلى الغنوصية الصوفية الذين نقلوه عن دوائر الغنوصية، واستخدموه في تفسيرهم للوجود لارتباطه بعلم أسرار الحروف المسمّى بالسيمياء، وأنّ للحروف طبائع وأسرار تسري في الأسماء، وأن الأكوان من لدن الإبداع الأوّل تتنقّل في أطواره وتعرب عن أسراره.

يقول: نقل المتصوّفة علم أسرار الحروف من الطّلسمات[131]، فاستعملوه استعمال العامّ في الخاصّ، وجنحوا إلى كشف حجاب الحسّ، وظهور الخوارق على أيديهم، والتّصرّفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب، والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزّل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أنّ

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

الكمال الأسمائيّ مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأنّ طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدن الإبداع الأوّل تتنقّل في أطواره وتعرب عن أسراره[132].

ثم بين ابن خلدون أيضًا أن هذا العلم لا يحاط بفروعه ولا مسائله لتعلقها بطبيعة أسماء الله الحسنى من كونها لا تعد ولا تحصى، وقد اشتهر بهذا العلم ابن عربي في تآليفه ثم اعتمد جماعة من الغنوصية الصوفية على جهوده من بعده فمشوا على منواله فيقول:

وعلم أسرار الحروف، لا يوقف على موضوعه ولا تحاط بالعدد مسائله، تعدّدت فيه تآليف ابن عربيّ وغيره ممّن اتّبع آثاره، وحاصله عندهم وثمرته تصرّف النّفوس الرّبّانيّة في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، والكلمات الإلهيّة الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السّارية في الأكوان[133].

ثانيًا: صور من التفسير الغنوصي الصوفي للأحاديث النبوية

تقدم الكلام على أن الغنوصية قد أثرت في عدة طوائف باطنية ظهرت في العالم الإسلامي، وكان للأفلاطونية الحديثة غنوصٌ، تتمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية، وقد تلاقى هذا الغنوص مع غيره من غنوصات مختلفة، وحاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية، فدخلت في الحديث.

وقد عدد الباحثون المحدثون أحاديث قدسية، وضعت بعد عصر النبي ﷺ، وفيها ذلك النفس الغنوصي وتلك الصبغة الأفلاطونية المحدثة، مثل قولهم: "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب"[134].

وهذا الحديث أُعتبر قدسيًّا، بينما كان هناك غنوصيون أنطقوا أفلوطين بلسان النبي ﷺ[135].

ومن الأحاديث الموضوعة ذات الطابع الغنوصي والمكذوبة على النبي ﷺ: "كنت كنزًا مخفيًا، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوا"[136]، وهذا الحديث تستدل به الغنوصية الصوفية على الحب الإلهي؛ إذ يرون أن الله كان ولا شيء معه، وأحب أن يرى ذاته في شيء غير ذاته، فخلق الخلق، وكان للعالم بمثابة المرآة المجلوة، التي يرى فيها ذاته، وهم يفرِّعون على تفريعات عدة، نجدها مثبتة في تضاعيف مذهبهم في وحدة الوجود"[137].

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

ولما جيء بعبد الكريم بن أبي العوجاء، خال معن بن زائدة[138]، الذي قتله محمد بن سليمان بن علي العباسي، أمير البصرة، بعد سنة مائة وستين في زمن المهدي، اعترف حينئذ بوضع أربعة آلاف حديث مما يحرم فيها الحلال، ويحلل فيها الحرام، وكان عبد الكريم هذا متهمًا بالمانوية[139].

وقد حملهم على الوضع الاستخفاف بالدين والتلبيس على المسلمين، حتى قال حماد بن زيد: وضعت الزنادقة على النبي أربعة عشر ألف حديث[140].

- هذا بالإضافة إلى التفسير الغنوصي الصوفي للأحاديث النبوية وتأويلها وفق معرفتهم الخاصة، ومن أمثلة ذلك:

أ - ما ذكره الحكيم الترمذي عند قول النبي ﷺ: "لا تُكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب فإن الله يُطعمهم ويَسقِيهم"[141]، قال الحكيم الترمذي: والمراد "أنه يطهر قلوبهم من رين الذنوب، إذا طهرهم من رين الذنوب مَنَّ عليهم باليقين فأشبعهم وأرواهم فذلك طعامه وسقياه، ألا ترى أنه الأيام الكثيرة لا يذوق شيئا ومعه قوته، ولو كان ذلك في أيام الصحة لضعف عن ذلك وعجز عن مقاساته"[142].

وأما المعنى الظاهر من الحديث فهو: عدم إكراه المرضى، فإن الله يطعمهم ويسقيهم؛ أي: يحفظ قواهم ويمدهم بما يقع موقع الطعام والشراب في حفظ الروح وتقويم البدن[143].

ب - ما ذكره الرفاعي عند قول النبي ﷺ: "ذو الوجهين في الدنيا، ذو لسانين في النار"[144].

قال الرفاعي معقبًا: "ولهذا صرف العارفون وجوههم إلى الله تعالى، فلن ترى للعارف وجهتين أصلًا، ومن هذا السر، أمروا بعدم الجمع بين أستاذين، وقالوا: إذا وجد الأكمل الأفضل في طريق الله تعالى، الأصح اتباعًا لرسول الله، فعلى المريد أن يتمسك به، بل على من كان يزعم المشيخة أن يلتحق به، هو وأولاده في الطريق، وهذا ضرب من أعظم المعرفة بالله"[145].

وأما المعنى الظاهر للحديث فهو: ذم ذي الوجهين الذي يأتي كل طائفة من الناس بما يرضيها، فيظهر لها أنه منها ومخالف لضدها، وصنيعه هذا نفاق وتحيُّل لأجل الاطلاع على أسرار الطائفتين، وهي مداهنة محرمة[146].

ج- ما استدل به السهروردي من قول النبي ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[147].

قال السهروردي معلقًا: "فهم – أي العلماء الربانيون والصوفية- في الربط كجسد واحد بقلوب متفقة وعزائم متحدة، ولا يوجد هذا في غيرهم من الطوائف"، وقال أيضًا: " فالصوفية

وظيفتهم اللازمة من حفظ اجتماع البواطن، وإزالة التفرقة بإزالة شعث البواطن، لأنهم بنسبة الأرواح اجتمعوا، وبرابطة التأليف الإلهي اتفقوا، وبمشاهدة القلوب تواطؤوا، ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب في الرباط رابطوا، فلا بد لهم من التآلف والتودد والنصح"[148].

وأما الحديث فقد دلّ بظاهرة على تعظيم حقوق المسلمين فيما بينهم، وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاضد في غير إثم ولا مكروه، وفيه تشبيه وضرب الأمثال للتقريب[149].

د- ما أورده أبو العباس المرسي في قول النبي ﷺ: "سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ في ظِلِّهِ يَوْمَ لا ظِلَّ إلَّا ظِلُّهُ: إمامٌ عادِلٌ، وشابٌّ نَشَأَ في عِبادَةِ اللَّه تَعالى، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ في المَساجِدِ، وَرَجُلانِ تَحابَّا في اللَّه: اجتَمَعا عَلَيهِ، وتَفَرَّقا عَلَيهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذاتُ مَنْصِبٍ، وَجَمالٍ فَقالَ: إنِّي أَخافُ اللَّه، ورَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فأَخْفَاها، حتَّى لا تَعْلَمَ شِمالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ، ورَجُلٌ ذَكَرَ اللَّه خالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"[150].

حيث قال تعليقًا على الحديث: "الإمام العادل هو القلب، ورجل قلبه معلق بالمسجد أي: ورجل قلبه معلق بالعرش، فالعرش مسجد قلوب المؤمنين، ورجل ذكر الله خاليًا ففاضت عيناه؛ أي: خاليًا من النفس والهوى، ورجل تصدق بصدقة؛ أي: فأخفاها عن نفسه وهواه.."[151]، ثم فصل القول في شرحه للحديث بالمعنى الظاهر.

والمراد بالحديث: ما اختصه الله لسبعة يستظلون بظله يوم القيامة، وهو ظل العرش، فإذا قام الناس لرب العالمين، ودنت الشمس اشتد عليهم حرها، وأخذهم العرق، ولا ظل هناك لشيء إلا العرش، وقيل المراد بالظل في الحديث: الكرامة والكنف، والمراد بالإمام العادل: كل من نظر في شيء من مصالح المسلمين من الولاة والحكام، والمراد بالشاب أي: الرجل الذي نشأ على عبادة الله تعالى، والمراد بالرجل المعلق قلبه بالمساجد أي: شديد الحب للمساجد والملازمة للجماعة، والمراد بالرجلين المتحابين أي: أنهما اجتمعا على حب الله تعالى وافترقا على حب الله، والمراد بالرجل الذي دعته امرأه؛ أي: رجل دعته امرأه ليزني بها، وهي ذات منصب وجمال، فقال لها: إني أخاف الله، والمراد بالرجل المتصدق: ضرب به مبالغة في إخفاء واستتار الصدقة حتى أن يده الأخرى لا تعلم بما تتصدق به يده اليمنى، والمراد برجل ذكر الله خاليًا؛ أي: ليس عنده أحد يراه، وهو يدل على فضل طاعة السر[152].

هـ - وقول النبي ﷺ: "إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمتَ أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده؟ أما علمتَ أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب، كيف أطعمك وأنت رب

العالمين؟ قال: أما علمتَ أنه استطعمك عبدي فلانًا فلم تطعمه؟ أما علمتَ أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم، استسقيتك فلم تسقني، قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدتَ ذلك عندي"[153].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض الرد على الغنوصية الصوفية في استدلالهم بالحديث زعمًا منهم أن فيه التصريح بأن العبد، والرب شيء واحد، وأن صفات العبد هي صفو صفات للرب، سواء صفات الكمال أم صفات النقص، فالعبد يمرض كما أن الله يمرض، والعبد يجوع كما أن الله يجوع، والعبد يعطش كما أن الله يعطش، فلا فرق بين صفات المخلوق وصفات الله، فالوجود بزعمهم واحد، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا.

قال: "فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه، وفسر معناه، فلم يبقَ في ظاهره ما يدل على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي. فأما أن يقال: إن في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبين المراد، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذي لا يوجد في كلام الله أبدًا"[154].

وما استدل به ابن عربي من قول النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى: "من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرَّب عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها"[155].

قال ابن عربي بعد ذكره الحديث: "فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة"[156].

فزعموا أن هذا الحديث يدل على أن الربَّ عين العبد، لأن العبد مكون من مجموع القوى والأعضاء، فأخبر الله أنه عين قوى عبده في قوله: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، وأخبر أنه عين أعضاء العبد بقوله: ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها"[157].

ولو كان كما يظنون لم يكن فرق بين هذا العبد وغيره، ولا بين حالة تقربه إلى ربه بالنوافل، وتمقته إليه بالمعاصي، بل لم يكن هناك متقرِّب، ومتقرَّب إليه، ولا عبد ولا معبود، ولا محب ولا محبوب؛ فالحديث كله مكذب لدعواهم الباطلة من نحو ثلاثين وجهًا تُعرف بالتأمل الظاهر[158].

خاتمة:

1- الفكر الغنوصي مذهب تلفيقي مزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويعتمد على مجموعة من الأسرار والسرية في طقوسه، والاستغناء عن الوحي الإلهي الذي أرسل الله تعالى به الرسل.

2- بداية الاحتكاك بين الإسلام والغنوص والصوفي كانت مع المسيحية في الشام ومصر ومع الوثنية المجوسية في العراق وإيران أو عن طريق حركة الترجمة.

3- يقصد بالتفسير الغنوصي الصوفي: تأويل القرآن والسنة بتأويلات خفية تصرف النصوص عن ظاهرها، فتظهر بعض المعاني الدقيقة التي لا تظهر إلا لأهل العرفان، ويدعيها أهل الإلحاد.

4- من أسس المنهج الغنوصي الصوفي: نظرية المعرفة والإشراق، وذلك نوع من الألغاز والرمزية في الدلالة على هذه المعارف الباطنية، والتعبير عنها؛ إذ كان هذا هو سمة الغنوص الصوفي بشكل عام في لغتهم وإشاراتهم الخاصة التي استقلوا بها.

5- اعتمد الغنوص الصوفي على التأويل الثنائي (الظاهر والباطن) للوحي الشريف ليوافق ذَوْقهم ومعرفتهم الكشفية التي تختلف مع هذه المعارف الظاهرة، فلكلِّ ظاهر باطن ولكلِّ تنزيل تأويل، وأوّلوا كثيرًا من النصوص الشرعية لتأكيد إشراق الحقائق العلوية عليهم مباشرة، وطريقة تعلُّمهم عن الله.

6- مما يتبناه أصحاب الفكر الغنوصي الصوفي أن من تأويل الكتاب ما يمكن توضيحه للعامة، ومنه ما يجب أن يبقى وقفًا على الخاصة؛ لأن عقول العامة لا تحتمل فَهْم ذلك لأن أكثر كلام الله تعالى، وكلام أنبيائه، وأقاويل حكمائهم رموز لسر من الأسرار مخفيّ عن الأشرار، وما يعلمها إلا الله تعالى، والراسخون في العلم.

التوصيات

1- يوصي الباحث بإعادة قراءة كتب العقائد التي اعتمدت على الفلسفة والمنطق لاشتمالها على الفكر الغنوصي الصوفي، وأن يدرسوا انحرافات هذا الفكر.

2- يوصي الباحث بضرورة الانتباه إلى ما يعتمده الفكر الغنوصي الصوفي في ثوبه الجديد من تمييع أصول الدين ودمج الديانات والاستغناء عن الوحي للوصول إلى الحقائق الإلهية.

3- يوصي الباحث واضعي المناهج في الكليات الشرعية أن يدرجوا دراسة الفكر الغنوصي الصوفي، وكيفية التصدي له، فهو بمثابة برنامج حصانة من هذه الأفكار المنحرفة.

4- يوصي الباحث المتخصصين بدراسة العقائد والأديان بتكثيف جهودهم العلمية وأن يبتكروا طرقًا جديدة وسهلة لبيان انحراف الفكر الغنوصي الصوفي، وخاصة على مواقع التواصل الاجتماعي، فهي للأسف لغة التثقيف الآن بين الشباب.

الهوامش والإحالات:

(1) حيث ترسخ لاهوت مناوئ للغنوصية الأرثوذكسية، وقد اختفت الطوائف الغنوصية والحناشية، والفالانتينية، وقد أظهرت مخطوطات نجع حمادي اضطرار جماعة غنوصية في القرن الرابع الميلادي إلى وضع مدوناتها في مأمن من غارات المطاردين الأرثوذكس.

(2) القبالة أو الكابالا: لا يوجد تعريف دقيق لها، ويعتقد آخرون أن تسمية كابالا مشتقة من الآرامية، فقيل معناها القبول، والتلقي؛ أي تلقي الروايات الشفهية، كما حدث في التلمود؛ حيث يدعي أحبار اليهود أن موسى عليه السلام تلقاه شفهيًا مباشرة من الرب، وقيل هي كلمة يهودية تعني الاستقبال، وتشتمل على أفكار، ونظريات، وثنية، وفرعونية حول طبيعة الكون، والخلق، والبشر، والقدر، والروح، ولا يشترط في اعتناق هذه العقيدة كون الإنسان يهوديا، كذلك السبب التاريخي للتسمية غير معلوم ولكن البعض ينسبها إلى سليمان ابن جابرول 1021-1058 أو إلى القرن الثالث عشر ينظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 420/13. هالم، الغنوصية في الإسلام: 88. سامي الامام، الفكر العقدي اليهودي: 125. درويش، نبي الله إدريس بين المصرية القديمة واليهودية والإسلام: 147. الكتاني، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية: 52.

(3) ينظر: هالم، الغنوصية في الإسلام: 5.

(4) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم: 8/ 382

(5) الفراهيدي، كتاب العين: 161/7. الأزهري، تهذيب اللغة: 173/12. الجوهري، الصحاح تاج اللغة: 1388/4. الزمخشري، أساس البلاغة: 564/1. الزبيدي، تاج العروس: 38/24-39. ابن دريد، جمهرة اللغة: 500/1. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 529/1.

(6) السراج، اللمع: 46.

(7) حمد، التصوف والتأويل: 12.

(8) محمود، أبحاث في التصوف- مجموعة مؤلفاته: 55.

(9) الفيومي، المصباح المنير: 352/1.

(10) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 2-34. ابن زرُّوق، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة: 13- 20. العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين: 281.

(11)الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 17/1.

(12) صوفة بن بشر: هو صوفة أبو حي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس من مضر، الأصبهاني، حلية الأولياء: 17/1. ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 145. ابن منظور، لسان العرب: 199/9.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

(13)ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 145،146.
(14) أبو نصر عبدالله السراج الطوسي، زاهد من شيخ الصوفية، ملقب بطاووس الفقراء وتنقل بين بلاد كثيرة، (توفي سنة: 378هـ)، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 167/13.
(15) السراج، اللمع: 46.
(16)الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 27، 28.
(17)السهروردي، عوارف المعارف: 60.
(18) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 369/10.
(19) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 6/11. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون- المقدمة: 611/1. عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام: 34.
(20) هو عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة القشيري الصوفي، صاحب الرسالة القشيرية، ولطائف الإشارات، ولد سنة: 375هـ من شيوخ الصوفية، مات في نيسابور سنة: 465هـ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 227/18. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 83/11. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 205/3.
(21) القشيري، الرسالة القشيرية: 164.
(22) السهروردي، عوارف المعارف: 54.
(23) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف: 28.
(24) نفسه: 9.
(25) السراج، اللمع: 45. القشيري، الرسالة القشيرية: 552/2. السهروردي، عوارف المعارف: 54.
(26) الإلحاد: هم الملحدون وهم من أنكروا وجود الله، ويطلق عليهم في الإسلام اسم الدهرية، لأنهم ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه، والدهر مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع. الحفني، المعجم الشامل: 832؛ "ملاحدة".
(27)الشعراني، الطبقات الكبرى: 100/1.
(28) السراج، اللمع: 47.
(29) هذا ما ذهب إليه البيروني حيث قال: إن أصل التصوف ديانة قديمة معروفة لدى الهنود واليونان القدماء، جاءت وتغلغلت في الإسلام باسم الزنادقة فالزنادقة هم الذين أدخلوها في الإسلام باسم التصوف وباسم الزهد والتعبد، وقد ربط البيروني بين أقوال الصوفية وأقوال النصارى، البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: 24، 25.
(30) السراج، اللمع: 42،43.
(31) نفسه: 42.
(32) نفسه، الصفحة نفسها.
(33) القشيري، الرسالة القشيرية: 63.
(34) ابن الجوزي، تلبيس إبليس: 201.
(35) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 29/11.

(36) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون – المقدمة: 611/1.
(37) وهبة، المعجم الفلسفي: 152.
(38) الأزهري، تهذيب اللغة: 61/8.
(39) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 548/1.
(40) الحدس: كلمة في معاجم العرب تعني التخمين والحكم بدون يقين. لكنها في مصطلحات الصوفية تعني الارتقاء النفسي لتلقي التجليات النورانية الإلهية، وتليها مرتبة الإشراق، ثم الكشف. الزبيدي، تاج العروس: 457/10. صليبا، المعجم الفلسفي: 451/1، 452.
(41) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 281/4.
(42)المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: 240/1.
(43) الجابري، بنية العقل العربي: 215.
(44) نفسه: 218.
(45) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 186/1.
(46) فياض، نظرية الفوضى في الميثولوجيا والعلوم ما وراء الطبيعة: 13.
(47) الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد: 237.
(48) وهبة، المعجم الفلسفي: 158.
(49) بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: 8،مع الهامش.
(50) الأفلاطونية الحديثة: (مجموعة أفكار أفلاطون، والأصول التي استقى منها فلسفته، وتم مزجها بفلسفات من بعده بمعتقدات وثنية، وأساطير، وطقوس، وعبادات شاعت بين العامة، وتغليفها بأفكار، وفلسفات أرسطو، كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: 252.
(51)السواح، الوجه الآخر للمسيح: 142.
(52) صليبا، المعجم الفلسفي: 466/1، 467.
(53) العصر الهلنستي: (قيل هو العصر الذي بدأ بفتح الإسكندر الأكبر للشرق وانتهى بعصر الامبراطور أغسطس، والراجح أنه العصر الذي يبدأ بوفاة الاسكندر المقدوني وينتهي بسقوط دولة البطالمة في مصر على يد الرومان 323-30ق.م)، ويسمى أيضا(بالعصر المختلط بين العصر الروماني والعصر اليوناني ويقع بين القرن الرابع قبل الميلاد ومنتصف السابع الميلادي وسادت فيه حركات وفلسفات مؤلفة من مذاهب رواقية، وأبيقورية ممزوجة بأساطير وديانات وثنية وبوذية وزرادشتية وأعمال من السحر والشعوذة، ويعتبر العصر الهلنستي مغاير عن العصر الهليني ذلك لأن الأخير هو عصر النهضة في الحضارة اليونانية، وازدهارها، وتطورها بعكس الأول، فهو عصر الاضمحلال، والضعف في الحضارة اليونانية) عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام: 80.
(54) الماجدي، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد: 236.
(55) يتزعمه يوسف توما مرقس، ولد في يونيو، عام 1949م، بالموصل في العراق، وهو كاهن كاثوليكي كلداني عراقي، ورئيس أساقفة الكنيسة الكلدانية الكاثوليكية في كركوك - السليمانية منذ 24 يناير 2014، حتى الآن، وصحفي وناشط في مجال حقوق الإنسان. نقلًا عن موقعه على الأنترنت.

(56) ينظر: مرقس، الغنوصية او التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى: 47، 48.

(57) ينظر: بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب: 52.

(58) ينظر: حنفي، الفكر الديني في عصر الآباء: 1.

(59) ينظر: القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية: 499.

(60) ينظر: الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي: 96.

(61) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 1/ 62، 63. ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية: 66.

(62) ينظر: ابن النديم، كتاب الفهرست: 301، 302.

(63) الجليند، الوحي والإنسان - قراءة معرفية: 41.

(64) نكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه: 14 وما بعد. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 130.

(65) تعد الباطنية والغنوصية كلمتان لمدلول واحد، فالباطنيُّون من جميع الملل يؤمنون أن المعرفة الباطنية هي الغاية المنشودة، ويسمون الوصول إلى العرفان "الغنوص" إشراقًا، وقد تُرجم الغنوص في سياقات باطنية أو إسلامية - بطريق الخطأ- على أنه الوحي أو الإلهام. وسُمِّي الغنوص في مذاهب التصوف والتشيع الغالي ومعتقدات القرامطة والإسماعيلية والبهرة والنصيرية والدروز والزنادقة المتأثرين بالمانوية والصابئة المندائية بـ "الغنوص الإسلامي"! والحق أن الفرق بين الوحي والإلهام، وبين الغنوص والإشراق كبير جدًا يعرفه أهل العلم ويدركون خطورة مثل هذه الترجمة الخاطئة ودورها في تلبيس الحق بالباطل. وفي الموسوعة الفلسفية عُرِّفت الغنوصية بأنها فلسفة صوفية، واسم علم على المذاهب الباطنية. هالم، الغنوصية في الإسلام: 6 -12. الحفني، الموسوعة الفلسفية: 296-298. صليبا، المعجم الفلسفي: 94/1. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية: 119.

(66) رفاعي، عصر المأمون: 359،360.

(67) العفيفي، التصوف والثورة الروحية: 79. صليبا، تاريخ الفلسفة العربية: 104.

(68) فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: 71.

(69) القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية: 499.

(70) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 27/3،44،268. محمود، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة: 95-67/1.

(71) الهرمسية: اختلف الباحثون في تحديد شخصية هرمس، وذلك بسبب الغموض الذي دار حوله عند المؤرخين، فزعم بعضهم أنه بابلي الأصل، ويرى آخرون أنه مصري، مرتبط باسم الحكيم والمهندس «أمحتب»، بينما يزعم آخرون أنه عربي الأصل ارتبط اسمه بنبي الله إدريس، ويرى آخرون أنه هرمس تعني باليونانية «الناسك»، وأنه شخصية أسطورية في الفلسفات الدينية اليونانية نُسجت من عدة شخصيات خرافية نقلها الطلاب الذين درسوا في مكتبة الإسكندرية، وقد زاد تأثير الهرمسية في الثقافة الغربية في عصر النهضة، وجماعات الأسرار، وحتى بدايات القرن العشرين حيث تم ترجمة، ونشر كافة الوثائق باسم «هرمس الأعظم ثلاثاً» عام 1906 على يد باحث انجليزي، وسفسطائي أورد ثلاثة عشر مقالاً من كتابات الهرمسية تشرح عقيدتهم، وفلسفتهم، وكذلك الترنيمة السرية عندهم. المعجم الشامل: عبد المنعم حفني (ص:365)، موسوعة الفلسفة والفلاسفة (402/1)، تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم (ص:241)، والمعجم الفلسفي: لجميل صليبا (482/3).

(72) ينظر: هالم، الغنوصية في الإسلام: 8،7.

(73) الذهبي، سير أعلام النبلاء: للذهبي: 194/11. ابن ماكولا، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف: 175/2.

(74) ذكر البيروني هؤلاء المتصوفة، وجعلهم متنبئين عن الغنوص مروجين له قائمين بعقائده. البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية: 312،313.

(75) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 212/1.

(76) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 124/2.

(77) حنفي، موسوعة التصوف: 124/2.

(78) ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 212/1.

(79) ينظر: نفسه: 213/1.

(80)نفسه: 211/1.

(81) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(82) النفس الكلية: عند أفلاطون هي العلة التي تجمع بين الصور وبين المادة، ويقول أفلاطون: إن الله يريد أن يخلق العالم خيرا، والخير لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجدت النفس، فالقول بالخيرية يفضي إلى القول بوجود نفس كلية، والنفس الكلية تمتاز بشيئين: الحركة والمعرفة، بدوي، موسوعة الفلسفة لبدوي: 182/1.

(83) الديلمي، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد: 36.

(84) الوليد، تاج العقائد ومنبع الفوائد: 47.

(85) الغزالي، فضائح الباطنية: 40.

(86) بدوي، مذاهب الإسلاميين: 294/2.

(87) البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: 280.

(88) ابن حيون، أساس التأويل: 70؛ ولم أعثر عليه في كتب المحدثين.

(89) ابن حيون: أساس التأويل: 70. الحامدي، كنز الولد: 76. غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية: 54.

(90) الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 96.

(91) فيلون الإسكندري، ولد سنة: 25 ق.م، أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وضع مذهبه باللغة اليونانية وشغف بالفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى أنه لقب بأفلاطون اليهود. بدوي، خريف الفكر اليوناني: 155.

(92) جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الاسلام: 156.

(93) حسن، تاريخ الدولة الفاطمية: 8.

(94) النوبختي، فرق الشيعة: 19،20.

(95) فيلون الإسكندري، ولد سنة: 25 ق.م، أشهر فلاسفة اليهود في القرن الأول الميلادي، وضع مذهبه باللغة اليونانية وشغف بالفلسفة ولا سيما فلسفة أفلاطون حتى أنه لقب بأفلاطون اليهود. خريف الفكر اليوناني: عبد الرحمن بدوي: 155.

(96) الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الاسلامي: 32.

(97) نفسه: 33.

(98) جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الاسلام: 248.

(99) نفسه: 241،242.

(100) إخوان الصفا: هم جماعة ذات نزعة فلسفية سياسية ووجهة الغنوصية في عقائد الشيعة، نشأت في البصرة، في مطلع القرن الرابع، لزموا التكتُّم، وألفوا مقالات، وعددها إحدى وخمسون مقالة؛ خمسون منها في خمسين نوعًا من الحكمة، ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات، ثمّ بثّوا مقالاتهم، وكتموا أسماءهم، وبثوها في الوراقين، ولقّنوها الناس، وزعموا أنَّه متى انتظمت الفلسفة اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال وسموا أنفسهم بإخوان الصفا لأن غايتهم السعي إلى سعادة النفس بما يحقق صفاءها. أبو حيان، الامتاع والمؤانسة: 163. ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 79/4. الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: 161. حاجي خليفة، كشف الظنون: 902/1. عطية الله، القاموس الإسلامي: 49/1.

(101) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 253،254. الكرماني، الرسالة الوضية في معالم الدين وأصوله: 49.

(102) هذا الحديث جمع فيه بين روايتين الأولى: بلفظ أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان: 276/1، كتاب العلم، باب ذكر العلة التي من أجلها قال النبي ﷺ: وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه، حديث رقم (75)؛ بلفظ: "كل حرف له ظهر وبطن"، وصحح إسناده المحقق شعيب الأرناؤوط. الطبراني، المعجم الكبير: 105/10، 106، كتاب العين، باب من روى عن ابن مسعود أنه لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن، حديث رقم (10107)، بلفظ: "كل آية لها ظهر وبطن". ابو يعلى، مسند أبي يعلى: 80/9، حديث رقم (5149). وصحح إسناده محقق المسند حسين سليم أسد، وضعف الرواية: الألباني، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان: 197/1، حديث رقم (75)، والرواية الثانية بلفظ: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف»، وأخرجها: ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف: 137/6، حديث رقم (30118). ابن راهويه، مسند ابن راهويه: 193/5. حديث رقم (2321). النسائي، السنن الكبرى: 485/1، كتاب المساجد، باب جامع ما جاء في القرآن، حديث رقم (1014)؛ وقال: "معقل بن عبيد الله ليس بذاك القوي". ابن حبان، صحيح ابن حبان: 12/3،11، كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن، حديث رقم (737). الهيثمي، المقصد العلي: 120/3. حديث رقم (1216)، وصححه: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 499/2، حديث رقم (843).

(103) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 255- 260.

(104)السراج، كتاب اللمع: 43،44. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 245.

(105) السواح، طريق إخوان الصفا-المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 244.
(106) السراج، اللمع: 155.
(107) صلبا، المعجم الفلسفي: 234/1. وينظر: الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 30.
(108) مرقس، الغنوصية، أو التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى: 75.
(109) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 37/1، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا، حديث رقم (127).
(110) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 255- 260.
(111)الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 282/1.
(112) الغزالي، فضائح الباطنية: 11،12. الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 30.
(113) السواح، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية: 10.
(114) دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام: 121.
(115) البرهان في علوم القرآن: 170/2.
(116) على أننا لابد أن نفرق بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني يقول الماتريدي رحمه الله: (ويقصد بالتفسير الإشاري: تأويل القرآن على خلاف ظاهره؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب، السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم، وانقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة. وقد وقع خلاف بين العلماء حول التفسير الإشاري: فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه، ومنهم من عده من كمال الإيمان، ومحض العرفان، ومنهم من اعتبره زيغًا وضلالًا وانحرافًا عن دين الله تبارك وتعالى، والواقع أن الموضوع دقيق، يحتاج إلى بصيرة وروية وغوص في أعماق الحقيقة؛ ليظهر ما إذا كان الغرض من هذا النوع من التفسير هو اتباع الهوى والتلاعب في آيات الله كما فعل الباطنية؛ فيكون ذلك زندقة وإلحادًا، أو الغرض منه الإشارة إلى أن كلام الله تعالى لا يحيط به بشر؛ لأنه كلام خالق القوى، وأن لكلامه تعالى مفاهيم وأسرارًا، ونكتًا ودقائق، وعجائب لا تنقضي. أنظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 1/ 281.
(117) الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 282/1. ابن عجيبة، البحر المديد: 37/1.
(118)الماتريدي، تأويلات أهل السنة: 283/1.
(119) الشاطبي، الموافقات: 231/4.
(120) هذا من ادعاءات ابن عربي، التفسير والمفسرون: 304/2.
(121) أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الهذلي الشاذلي، سكن الإسكندرية، ولد 571هـ، زاهد، صوفي، سلك مسلك التصوف واجتهد فيه، حتى أصبح شيخ عموم الطريقة الشاذلية المنسوبة إليه، توفي سنة 656هـ، الذهبي، سير أعلام النبلاء: 464/16. الصفدي، الوافي بالوفيات: 141/21. المنوفي، جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف: 212. ابن الملقن، طبقات الأولياء: 458.
(122) محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي: 403. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 257.

(123) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الجذامي نسبًا. ولد عام: (658 هـ)، فقيه مالكي وصوفي شاذلي الطريقة، بل أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية، الملقب بـ(قطب العارفين) له كتاب (الحكم العطائية) وبها اشتهر، وتوفي عام: (709 هـ). الزركلي، الأعلام: 209/2.

(124) ابن عطاء، لطائف المنن: 248. ظهير، التصوف - المنشأ والمصادر: 253.

(125)الهيُولى أو الهِيولا كلمة يونانية تعنى الأصل أو المادة، وهي واحدة في جميع الأشياء في الجماد، والنبات، والحيوان، وهبة، المعجم الفلسفي: 415. صليبا، المعجم الفلسفي: 634/2.

(126)السهروردي، الألواح العمادية: 72. ظهير، التصوف: 255.

(127) العقل الفعَّال عند الفلاسفة هو: الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة ما في عالم الكون والفساد، فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال، إذ أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه، لذلك سمي بالعقل القدسي. صليبا، المعجم الفلسفي: 86/2. الحفني، المعجم الشامل: 540، "عقل فعال".

(128)حسين، التفسير والمفسرون: 253/2.

(129) المشاهدة هي: رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين. وأهل المشاهدة على ثلاثة أحوال: فالأول منها: الأصاغر، وهم المريدون، يشاهدون الأشياء بعين العبر، ويشاهدونها بأعين الفكر. والثاني: الأوساط، وهؤلاء قال فيهم الخراز: الخلق في قبضة الحق وفي ملكه، فإذا وقعت المشاهدة فيما بين الله وبين العبد، لا يبقى في سره ولا في همه غير الله تعالى. والثالث: ما أشار إليه عمرو بن عثمان المكي بقوله: إن قلوب العارفين، شاهدت الله مشاهدة تثبيت، فشاهدوه بكل شيء، وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم به، فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على انفراد الحق في الغيبة والحضور، فشاهدوه ظاهرًا وباطنًا، وباطنًا وظاهرًا، وآخرًا أولًا، وأولًا آخرًا. الحفني، معجم مصطلحات الصوفية: 244. القشيري، الرسالة القشيرية: 40. السهروردي، عوارف المعارف: 254/5.

(130) دنش، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي: 131.

(131) هو علم يبحث عن كيفية تركيب القوى السماوية الفعالة مع القوى الأرضية المنفعلة في الأزمنة المناسبة للفعل والتأثير المقصود مع بخورات مناسبة مقوية جالبة لروحانية ذلك الطلسم ليظهر من تلك الأمور في عالم الكون والفساد فعال غريبة وهو قريب المأخذ بالنسبة إلى علم السحر لكون مبادئه، وأسبابه معلومة، وأما منفعته فظاهرة لكن طريق تحصيله شديد العنا. القرافي، الفروق: 137/4.

(132) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 664/1.

(133) نفسه، الصفحة نفسها.

(134) أخرجه: السيوطي، الجامع الكبير: 126/2. قال الحافظ بن حجر في الفتح: وأما حديث أول ما خلق الله العقل فليس له طريق يثبت، وقال العجلوني في كشف الخفاء: موضوع باتفاق، وقال ابن تيمية: والحديث موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث وهو من جنس فعل الملاحدة. ابن حجر، فتح الباري: 289/6. العجلوني، كشف الخفاء: 300/1. ابن تيمية، مجموع فتاوى: 242/27، 153/35. النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 81/1، 82.

(135) أبو فراس، أربع رسائل إسماعيلية، رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس: 17. الخطيب، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: 44.

(136) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل: 507/8. غنام، أضواء على التصوف: 47. النشار، نشأة الفكر الفلسفي: 185/1. قال العجلوني، قال ابن تيمية: ليس هذا من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي وابن حجر والسيوطي وغيرهم. العجلوني، في كشف الخفاء: 132. السخاوي، المقاصد الحسنة: 327.

(137) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: 185/1. غنام، أضواء على التصوف: 48.

(138) عبدالكريم بن أبي العوجاء خال معن بن زائدة زنديق، قال ابن عدي: لما أخذ لتضرب عنقه، قال: لقد وضعت فيكم اربعة آلاف حديث أحرم فيها وأحلل، قتله محمد بن سليمان الهاشمي الأمير. الطبري، تاريخ الامم والملوك: 47/8. الذهبي، المغني في الضعفاء: 402/2.

(139) الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال: 47/3. السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: 389/2. أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير: 87.

(140)الكناني، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: 11/1.

(141) أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي: 452/2، كتاب الطب، باب ما جاء لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب، حديث رقم (2040)؛ وقال: "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه". ابن ماجه، سنن ابن ماجة: 501/4، 502، كتاب الطب، باب لا تكرهوا المريض على الطعام، حديث رقم (3444). الحاكم، المستدرك: 502/1، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وللحديث شاهد عند أبي نعيم في الحلية، وإسناده لا بأس به، ولعل من حسنه نظر لشواهده. الغماري، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي: 581/6.

(142) الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول: 251/1.

(143) ينظر: المناوي، فيض القدير: 420/6.

(144) أخرجه: أبوداود، سنن أبي داود: 235/7، بلفظ: "من كان له وجهان في الدنيا كان له يوم القيامة لسانان من نار"، كتاب الأدب، باب في ذي الوجهين، حديث رقم (4873). ابن حبان، صحيح ابن حبان: 68/13، كتاب الحظر والإباحة، باب ذي الوجهين، حديث رقم (5756). البيهقي، السنن الكبرى: 246/10. والحديث حسن لكثرة طرقه كما

حسنه العراقي والسيوطي والغماري. العراقي، المغني عن حمل الأسفار: 830/2. المناوي، فيض القدير: 568/3. الغماري، المداوي: 88/4.

(145) الرفاعي، حالة أهل الحقيقة مع الله: 24.

(146) المناوي، فيض القدير: 568/3. المباركفوري، تحفة الأحوذي: 144/6.

(147) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 10/8، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم (6011). مسلم، صحيح مسلم: 1999/4، كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (2586).

(148) السهروردي، عوارف المعارف: 111.

(149) المنهاج في شرح صحيح مسلم: 140/16. المناوي، فيض القدير: 514/5.

(150) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 111/2، كتاب: الزكاة، باب الصدقة باليمين، حديث رقم (1357)، واللفظ له. مسلم، صحيح مسلم: 715/2، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث رقم (1031).

(151) ابن عطاء الله، لطائف المنن: 252.

(152) النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن حجاج: 123/7.

(153) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 1990/4، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض، حديث رقم (2569).

(154) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل: 233/5. العجلان، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك: 169-171.

(155) أخرجه: البخاري، صيح البخاري: 2384/5، كتاب الرقائق، باب التواضع، حديث رقم (6137).

(156)ابن عربي، فصوص الحكم: 107.

(157) ابن عربي، فصوص الحكم: 189.الشعراني، الطبقات الكبرى: 24/2. القيصري، شرح الفصوص: 19/1، ابن عجيبة، إيقاظ الهمم: 52. النابلسي، الوجود الحق: 164. النابلسي، شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص: 47. الجعفري، الفوائد الجعفرية: 13. العجلان، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك: 166-169.

(158) ابن القيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين: 47.

قائمة المصادر والمراجع:

1) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

2) الأصفهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1996م.

3) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فِقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، 1995م.

4) الآلوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.

5) الآلوسي، نعمان بن محمود بن عبد الله، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، قدم له: علي السيد صبح المدني، مطبعة المداني، القاهرة،1981م.

6) بارند، جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت، مايو 1993م.

7) بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.

8) بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979م.

9) بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم الملايين، بيروت،١٩٩٧م،

10) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

11) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982م.

12) البيروني، محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: پرويز اذكايي، مركز پژوهشي ميراث مكتوب، طهران، 2001م.

13) البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دارة المعارف العثمانية، حيدر اباد، الدكن، 1958م.

14) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، 1991م.

15) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1996م.

16) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.

17) الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

18) الجليند، محمد السيد، الوحي والإنسان - قراءة معرفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
19) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2001م.
20) جولد تسهير، اغناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013م.
21) الحامدي، إبراهيم بن الحسن، كتاب كنز الولد، فرانز شتايز، فيسبادن، المانيا، 1971م.
22) ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
23) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام أحمد هارون، دار المعارف، مصر، 1962م. صورته دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
24) حسن، حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.
25) الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.
26) الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، دار الرشد، القاهرة، 1992م.
27) الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، د.ت.
28) حمد، عبد الله خضر، التصوف والتأويل، الأكاديميون للنشر والتوزيع، القاهرة، 2018م.
29) حنفي، حسن، الفكر الديني في عصر الآباء-المسيحية الأفلاطونية، معهد الدراسات الدينية والفلسفية، المعارف الحكمية، بيروت، د.ت.
30) أبو حيان، علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، 1424هـ.
31) ابن حيون، النعمان، أساس التأويل، تحقيق: عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، د.ت.
32) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
33) الخطيب، محمد أحمد، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مكتبة الأقصى، عمّان، 1986م.
34) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة – مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004م.
35) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988 م

36) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971م.

37) درويش، هدى، نبي الله إدريس بين المصرية القديمة واليهودية والإسلام، دار السلام، القاهرة، 2009م.

38) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.

39) دنش، محمد، المنهج الباطني في التصوف الفلسفي في الإسلام، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 2018م.

40) الديلمي، محمد بن الحسن، بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، تحقيق: ر. شدو طمان، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 2005م.

41) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قيماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.

42) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، المغني في الضعفاء، تحقيق: نور الديت عتر، ادارة احياء التراث، قطر. د.ت.

43) رفاعي، أحمد فريد، عصر المأمون، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927م.

44) ابن راهويه، إسحق بن إبراهيم بن مخلد، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، 1991م.

45) أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969م.

46) أبو ريان، محمد، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت،1973م.

47) ابن زرُّوق، أحمد بن أحمد البرنسي، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة، مكتبة دار البيروتي، القاهرة، 2004م.

48) سامي الامام، محمود سامي محمد علي، الفكر العقدي اليهودي، جامعة الأزهر، د.ت.

49) السراج، عبد الله بن علي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مطلعة المثنى، بغداد، 1960م.

50) السُّهْرَوَرْدي، عمر بن محمد بن عبد الله، عوارف المعارف، تحقيق: توفيق علي وهبه، وأحمد عبد الرحيم السايع، مكتبه الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.

51) سواح، فراس، الوجه الآخر للمسيح، دار علء الدين، دمشق، 2004م.

52) السواح، فراس، طريق إخوان الصفا- المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دار التكوين، دمشق، 2016م.

53) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

54) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت،1996م.

55) الشعراني، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

56) أبو شُهبة، محمد بن محمد بن سويلم، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة،1408هـ.

57) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1989م.

58) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

59) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م.

60) ظهير، إحسان إلهي، التصوف المنشأ والمصادر، ادارة ترجمان السنة، باكستان،1986م.

61) عبد الحميد، عرفان، الفلسفة في الإسلام، دار التربية للطباعة والنشر، بغداد، د.ت.

62) العتيبي، سهل بن رافع بن سهيل، الرؤى عتد أهل الستة والجماعة والمخالفين، دار اشبيليا، الرياض،2009م.

63) العجلان، سلمان بن محمد بن عبد الله، استدلالات الصوفية النقلية في العقائد والعبادات والسلوك عرضًا ونقدًا، رسالة ماجستير، جامعة القصيم، 2014م.

64) العجلوني، إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2000م.

65) ابن عجيبة، أحمد بن محمد بن المهدي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1999م.

66) ابن عربي، محمد علي محمد، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م.

67) ابن عطاء، أحمد بن محمد، لطائف المنن، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، 2006م.

68) عفيفي، أبو العلا، التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.

69) غالب، مصطفى، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، بيروت، 1965م.

70) الغزالي، محمد بن محمد، فضائح الباطنية، وزارة الثقافة، مصر، 1964م.
71) الغُمَارِي، أحمد بن محمد بن الصدِّيق بن أحمد، المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، دار الكتبي، القاهرة، 1996م.
72) غنام، طلعت، اضواء على التصوف، عالم الكتب، القاهرة، 1979م.
73) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: كمال اليازيجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م.
74) ابو فراس، شهاب الدين، أربع رسائل إسماعيلية، رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس، تحقيق: عارف تامر، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978م.
75) الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1988م.
76) الفهرست، ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
77) فياض، لمى إبراهيم، نظرية الفوضى في الميثولوجيا والعلوم ما وراء الطبيعة، 10 كانون الثاني، بيروت، صيدا،2017م. على الرابط: http: //www.lamafayyad.wordpress.com
78) الفيومي، أحمد بن محمد، المِصباح المُنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت.
79) القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، تحقيق: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
80) القصير، أحمد عبد العزيز عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد، الرياض، 2003م.
81) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة، 1989م.
82) الكتاني، محمد حمزة، مفهوم الخلاص في الديانة اليهودية، دار الكتب العلمية، 2012م.
83) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2014م.
84) الكرماني، أحمد بن عبد الله، الرسالة الوضية في معالم الدين وأصوله، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة،2009م.
85) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أثر جون اربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م.
86) ابن الكلبي، جمهرة النسب" رواية أبي سعيد السكري عن ابن حبيب"، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، وزارة الإعلام بالكويت، الكويت، 1983م.

87) الكناني، علي بن محمد بن علي، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، وعبد الله محمد الصديق الغماري دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ.

88) الماجدي، خزعل، كشف الحقيقة المفقودة بين أديان التعدد والتوحيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2014م.

89) محمود، عبد القادر، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1986م.

90) مرقس، يوسف توما، الغنوصية، أو التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى، منشورات مجلة الفكر المسيحي، بغداد، العراق 2009م

91) المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 1999م.

92) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.

93) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة،1990م.

94) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.

95) النابلسي، عبد الغني، الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

96) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبدالمُنعم حسن شلبي مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.

97) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

98) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ

99) النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، منشورات الرضاء، بيروت، 2012م.

100) نيكلسون، رينولد ألين، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتحقيق: ابو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1366م.

101) هالم، هاينس، الغنوصية في الإسلام، ترجمة: رائد الباش، مراجعة، سالمة صالح، منشورات الجمل بيروت، وبغداد، 2010م.

102) الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

103) الوليد، علي بن محمد، تاج العقائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عارف تامر، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.



104) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة القاهرة،1971م.

105) أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى (ت.307ه)، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984م.

Arabic References

1) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, ed. Muḥammad ʻAwaḍ Murʻib, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, Bayrūt, 2001.
2) al-Aṣfahānī, Aḥmad ibn ʻAbd Allāh ibn Aḥmad, Ḥilyat al-awliyā' & ṭabaqāt al-aṣfiyā', Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1996.
3) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah & shay' min fiqhhā & fawā'iduhā, Maktabat al-Maʻārif, al-Riyāḍ, 1995.
4) al-Ālūsī, Ḥusām al-Dīn, Dirāsāt fī al-Fikr al-falsafī al-Islāmī, al-Mu'assasah al-ʻArabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1980.
5) al-Ālūsī, Nuʻmān ibn Maḥmūd ibn ʻAbd Allāh, Jalā' al-ʻAynayn fī Muḥākamat al-Aḥmadayn, qaddama la-hu: ʻAlī al-Sayyid Ṣubḥ al-madanī, Maṭbaʻat almdāny, al-Qāhirah, 1981.
6) bārnd, Jifrī, al-Muʻtaqadāt al-dīnīyah ladá al-shuʻūb, tarjamat: Imām ʻAbd al-Fattāḥ Imām, murājaʻat: ʻAbd al-Ghaffār Makkāwī, ʻĀlam al-Maʻrifah, al-Kuwayt, Māyū 1993.
7) Badawī, ʻAbd al-Raḥmān, al-Turāth al-Yūnānī fī al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah: Wakālat al-Maṭbūʻāt, al-Kuwayt, N. D.
8) Badawī, ʻAbd al-Raḥmān, Khurayyif al-Fikr al-Yūnānī, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1979.
9) Badawī, ʻAbd al-Raḥmān, madhāhib al-Islāmīyīn, Dār alʻIm al-Malāyīn, Bayrūt, 1997m،
10) Badawī, ʻAbd al-Raḥmān, Mawsūʻat al-falsafah, al-Mu'assasah al-ʻArabīyah lil-Dirāsāt & al-Nashr, Bayrūt, 1984.
11) al-Baghdādī, ʻAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir, al-firaq bayna al-firaq & bayān al-firqah al-nājiyah, ed. Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī fī Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt, 1982.
12) al-Bayrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Āthār al-bāqiyah ʻan al-qurūn al-khālīyah, ed. Parvīz adhkāyy, Markaz pǯwhshy Mīrāth Maktūb, Ṭihrān, 2001.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

13) al-Bayrūnī, Muḥammad ibn Aḥmad, taḥqīq mā llhnd min maqūlat Maqbūlah fī al-ʻaql aw mrdhwlh, Maṭbaʻat Majlis Dārat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah, Ḥaydar abād, aldkn, 1958.

14) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm ibn ʻAbd al-Salām, Dar' Taʻāruḍ al-ʻaql & al-naql, ed. Muḥammad Rashād Sālim, Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd, al-Madīnah al-Munawwarah, 1991.

15) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm ibn ʻAbd al-Salām, Majmūʻ al-Fatāwá, Majmaʻ al-Malik Fahd li-Ṭibāʻat al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 1996.

16) al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbid, Binyat al-ʻaql al-ʻArabī, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʻArabīyah, Bayrūt, 2009.

17) al-Jurjānī, Abū Aḥmad ibn ʻAdī, al-kāmil fī ḍuʻafā' al-rijāl, ed. ʻĀdil Aḥmad ʻAbd al-Mawjūd, & ʻAlī Muḥammad Muʻawwaḍ, & ʻAbd al-Fattāḥ Abū sanat, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, 1997.

18) al-Jalaynad, Muḥammad al-Sayyid, al-waḥy & al-insān-qirā'ah maʻrifīyah, Dār Qibā' lil-Ṭibāʻah & al-Nashr & al-Tawzīʻ, al-Qāhirah, N. D.

19) Ibn al-Jawzī, ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAlī ibn Muḥammad, Talbīs Iblīs, Dār al-Fikr lil-Ṭibāʻah & al-Nashr, Bayrūt, 2001.

20) Jūld tshyr, Ignác, al-ʻaqīdah & al-sharīʻah fī al-Islām, tarjamat & taʻlīq: Muḥammad Yūsuf Mūsá, ʻAbd al-ʻAzīz ʻAbd al-Ḥaqq, ʻAlī Ḥasan ʻAbd al-Qādir, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-Qāhirah, 2013.

21) al-Ḥāmidī, Ibrāhīm ibn al-Ḥasan, Kitāb Kanz al-walad, Frānz shtāyz, fysbādn, Almāniyā, 1971.

22) Ibn Ḥibbān, Muḥammad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Labbān, ed. Shuʻayb al-Arnā'ūṭ, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988.

23) Ibn Ḥazm, ʻAlī ibn Aḥmad ibn Saʻīd, Jamharat ansāb al-ʻArab, ed. ʻAbd al-Salām Aḥmad Hārūn, Dār al-Maʻārif, Miṣr, 1962. ṣūratih Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, 1983.

24) Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, Tārīkh al-dawlah al-Fāṭimīyah, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964.

25) al-Ḥifnī, ʻAbd al-Munʻim, al-Muʻjam al-shāmil li-muṣṭalaḥāt al-falsafah, Maktabat Madbūlī, al-Qāhirah, 2000.



26) al-Ḥifnī, ʿAbd al-Munʿim, al-Mawsūʿah al-Ṣūfīyah, Dār al-Rushd, al-Qāhirah, 1992.

27) al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿAlī ibn al-Ḥasan, Nawādir al-uṣūl fī aḥādīth al-Rasūl ṣallá Allāh ʿalayhi & sallam, taḥqīq ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah, Dār al-Jīl, Bayrūt, N. D.

28) Ḥamad, ʿAbd Allāh Khiḍr, al-taṣawwuf & al-ta'wīl, al-Akādīmīyūn lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Qāhirah, 2018.

29) Ḥanafī, Ḥasan, al-Fikr al-dīnī fī ʿaṣr al'ābā'-ālmsyḥyh al-Aflāṭūnīyah, Maʿhad al-Dirāsāt al-dīnīyah & al-falsafīyah, al-Maʿārif al-Ḥikmīyah, Bayrūt, N. D.

30) Abū Ḥayyān, ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-ʿAbbās, al-Imtāʿ & al-mu'ānasah, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, Bayrūt, 1424h.

31) Ibn Ḥayyūn, al-Nuʿmān, Asās al-ta'wīl, ed. ʿĀrif Tāmir, Manshūrāt Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, N. D.

32) al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī ibn Thābit, Tārīkh Baghdād, ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2002.

33) al-Khaṭīb, Muḥammad Aḥmad, al-Ḥarakāt al-bāṭinīyah fī al-ʿālam al-Islāmī, Maktabat al-Aqṣá, ʿAmmān, 1986.

34) Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-muqaddimah – muqaddimah Ibn Khaldūn, ed. ʿAbd Allāh Muḥammad al-Darwīsh, Dār Yaʿrub, Dimashq, 2004.

35) Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Dīwān al-mubtada' & al-khabar fī Tārīkh al-ʿArab & al-Barbar & man ʿāṣarahum min dhawī al-sha'n al-akbar, ed. Khalīl Shiḥādah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1988.

36) Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad, wafayāt al-aʿyān w'nbā' abnā' al-Zamān, ed. Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1971.

37) Darwīsh, Hudá, Nabī Allāh Idrīs bayna al-Miṣrīyah al-qadīmah & al-Yahūdīyah & al-Islām, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 2009.

38) Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan, Jamharat al-lughah, ed. Ramzī Munīr Baʿlabakkī, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987.

39) Dunash, Muḥammad, al-manhaj al-bāṭinī fī al-taṣawwuf al-falsafī fī al-Islām, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmiʿat al-Qāhirah, Kullīyat Dār al-ʿUlūm, 2018.

(EISSN):2708-5783 ISSN:2707-5508

40) al-Daylamī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, bayān madhhab al-bāṭinīyah & buṭlānuh, manqūl min Kitāb Qawāʻid ʻaqā'id Āl Muḥammad, ed. R. Shadw Ṭammān, Idārat Turjumān al-Sunnah, Bākistān, 2005.

41) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʻUthmān ibn Qaymāz, Siyar Aʻlām al-nubalā', ed. Shuʻayb al-Arnā'ūṭ, Muḥammad Naʻīm alʻrqwsy, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993.

42) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʻUthmān ibn qāymāz, al-Mughnī fī al-ḍuʻafā', ed. Nūr aldyt ʻItr, Idārat Iḥyā' al-Turāth, Qaṭar. N. D.

43) Rifāʻī, Aḥmad Farīd, ʻaṣr al-Ma'mūn, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1927.

44) Ibn Rāhwayh, Isḥāq ibn Ibrāhīm ibn Mukhallad, Musnad Isḥāq ibn Rāhwayh, ed. ʻAbd al-Ghafūr ibn ʻAbd al-Ḥaqq al-Balūshī, Maktabat al-īmān, al-Madīnah al-Munawwarah, 1991.

45) Abū Rayyān, Muḥammad ʻAlī, uṣūl al-falsafah al-ishrāqīyah ʻinda Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Dār al-ṭalabah al-ʻArab, Bayrūt, 1969.

46) Abū Rayyān, Muḥammad, Tārīkh al-Fikr al-falsafī fī al-Islām, Dār al-Nahḍah al-ʻArabīyah, Bayrūt, 1973.

47) Ibn zrrūq, Aḥmad ibn Aḥmad al-Baransī, Qawāʻid al-taṣawwuf ʻalá wajh yajmaʻu bayna al-sharīʻah & al-ḥaqīqah, Maktabat Dār al-Bayrūtī, al-Qāhirah, 2004.

48) Sāmī al-Imām, Maḥmūd Sāmī Muḥammad ʻAlī, al-Fikr al-ʻaqadī al-Yahūdī, Jāmiʻat al-Azhar, N. D.

49) al-Sarrāj, ʻAbd Allāh ibn ʻAlī, al-Lumaʻ fī al-taṣawwuf, ed. ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, & Ṭāhā ʻAbd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-ḥadīthah, al-Qāhirah, mṭlʻh al-Muthanná, Baghdād, 1960.

50) alssuhrawardy, ʻUmar ibn Muḥammad ibn ʻAbd Allāh, ʻAwārif al-Maʻārif, ed. Tawfīq ʻAlī Wahbah, & Aḥmad ʻAbd al-Raḥīm alsāyʻ, Maktabah al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Qāhirah, N. D.

51) Sawwāḥ, Firās, al-Wajh al-ākhar lil-Masīḥ, Dār ʻl' al-Dīn, Dimashq, 2004.

52) al-Sawwāḥ, Firās, ṭarīq Ikhwān alṣfā-al-Madkhal ilá al-Ghunūṣīyah al-Islāmīyah, Dār al-Takwīn, Dimashq, 2016.



53) Ibn sydh, ʿAlī ibn Ismāʿīl, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-Aʿẓam, ed. ʿAbd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2000.

54) al-Suyūṭī, ʿAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-La'āli' al-maṣnūʿah fī al-aḥādīth al-mawḍūʿah, ed. Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn ʿUwayḍah, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1996.

55) al-Shaʿrānī, Muḥammad ibn Saʿd ibn Manīʿ, al-Ṭabaqāt al-Kubrá, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1990.

56) Abū shuhbh, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Suwaylim, al-Isrā'īlīyāt & al-mawḍūʿāt fī kutub al-tafsīr, Maktabat al-Sunnah, al-Qāhirah, 1408.

57) Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-ʿAbsī, al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth & al-āthār, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1989.

58) Ṣalībā, Jamīl, al-Muʿjam al-falsafī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1982.

59) Ṣalībā, Jamīl, Tārīkh al-falsafah al-ʿArabīyah, al-Sharikah al-ʿĀlamīyah lil-Kitāb, Bayrūt, 1989.

60) Ẓahīr, Iḥsān Ilāhī, al-taṣawwuf al-mansha' & al-maṣādir, Idārat Turjumān al-Sunnah, Bākistān, 1986.

61) ʿAbd al-Ḥamīd, ʿIrfān, al-falsafah fī al-Islām, Dār al-Tarbiyah lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Baghdād, N. D.

62) al-ʿUtaybī, Sahl ibn Rāfiʿ ibn Suhayl, al-ru'á ʿtd ahl al-sittah & al-jamāʿah & al-mukhālifīn, Dār Ishbīliyā, al-Riyāḍ, 2009.

63) al-ʿAjlān, Salmān ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, astdlālāt al-Ṣūfīyah al-naqlīyah fī al-ʿaqā'id & al-ʿibādāt & al-sulūk ʿrḍan wnqdan, Risālat mājistīr, Jāmiʿat al-Qaṣīm, 2014.

64) al-ʿAjlūnī, Ismāʿīl ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Hādī, Kashf al-khafā' & muzīl al-ilbās, ed. ʿAbd al-Ḥamīd ibn Aḥmad ibn Yūsuf ibn Hindāwī, al-Maktabah al-ʿAṣrīyah, Bayrūt, 2000.

65) Ibn ʿAjībah, Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Mahdī, al-Baḥr al-madīd fī tafsīr al-Qur'ān al-Majīd, ed. Aḥmad ʿAbd Allāh al-Qurashī Raslān, al-Hay'ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb, al-Qāhirah 1999.

66) Ibn ʿArabī, Muḥammad ʿAlī Muḥammad, Fuṣūṣ al-ḥukm, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Bayrūt, 2002.

67) Ibn ʿAṭā', Aḥmad ibn Muḥammad, Laṭā'if al-minan, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, Dār al-Maʿārif, 2006.

68) ʿAfīfī, Abū al-ʿUlā, al-taṣawwuf & al-thawrah al-rūḥīyah fī al-Islām, Dār al-Shaʿb lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Bayrūt, N. D.

69) Ghālib, Muṣṭafá, Tārīkh al-Daʿwah al'smāʿlyh, Dār al-Andalus, Bayrūt, 1965.

70) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Faḍā'iḥ al-bāṭinīyah, Wizārat al-Thaqāfah, Miṣr, 1964.

71) alghumārī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn alṣddīq ibn Aḥmad, al-mudāwī lʿll al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr wshrḥy al-Munāwī, Dār al-Kutubī, al-Qāhirah, 1996.

72) Ghannām, Ṭalʿat, Aḍwā' ʿalá al-taṣawwuf, ʿĀlam al-Kutub, al-Qāhirah, 1979.

73) Fakhrī, Mājid, Tārīkh al-falsafah al-Islāmīyah, tarjamat: Kamāl al-Yāzijī, al-Dār al-Muttaḥidah lil-Nashr, Bayrūt, 1974.

74) Abū Firās, Shihāb al-Dīn, arbaʿ Rasā'il Ismāʿīlīyah, Risālat Maṭāliʿ al-Shumūs fī maʿrifat al-nufūs, ed. ʿĀrif Tāmir, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1978.

75) al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad ibn ʿAmr, al-ʿAyn, ed. Mahdī al-Makhzūmī, & Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Mu'assasat al-Aʿlá lil-Maṭbūʿāt, Bayrūt, 1988.

76) al-Fihrist, Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq ibn Muḥammad, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Maʿrifah, Bayrūt, 1997.

77) Fayyāḍ, Lamá Ibrāhīm, Naẓarīyat al-fawḍá fī al-mīthūlūjiyā & al-ʿUlūm mā warā' al-ṭabīʿah, 10 Kānūn al-Thānī, Bayrūt, Ṣaydā, 2017. ʿalá alrābṭ: http://www.lamafayyad.wordpress.com

78) al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, almiṣbāḥ almunyr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr, al-Maktabah al-ʿIlmīyah, Bayrūt, N. D.

79) al-Qushayrī, ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin ibn ʿAbd al-Malik, al-Risālah al-Qushayrīyah, ed. al-Imām al-Duktūr ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-Duktūr Maḥmūd ibn al-Sharīf, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.

80) al-Qaṣīr, Aḥmad ʿAbd al-ʿAzīz ʿaqīdat al-Ṣūfīyah Waḥdat al-wujūd al-khafīyah, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 2003.

81) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, ʻiddat al-ṣābirīn & dhakhīrat al-shākirīn, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, Bayrūt, Maktabat Dār al-Turāth, al-Madīnah al-Munawwarah, 1989.

82) al-Kattānī, Muḥammad Ḥamzah, Mafhūm al-khalāṣ fī al-diyānah al-Yahūdīyah, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 2012.

83) Karam, Yūsuf, Tārīkh al-falsafah al-Yūnānīyah, Mu'assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2014.

84) al-Kirmānī, Aḥmad ibn ʻAbd Allāh, al-Risālah al-waḍīyah fī Maʻālim al-Dīn & uṣūlih, ʻAyn lil-Dirāsāt & al-Buḥūth al-Insānīyah & al-Ijtimāʻīyah, al-Qāhirah, 2009.

85) al-Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Isḥāq, al-taʻarruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf, ed. Athar Jūn aryry, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1994.

86) Ibn al-Kalbī, Jamharat al-nasab "riwāyah Abī Saʻīd al-Sukkarī ʻan Ibn Ḥabīb", ed. ʻAbd al-Sattār Aḥmad Farrāj, Maṭbaʻat Ḥukūmat al-Kuwayt, Wizārat al-Iʻlām bi-al-Kuwayt, al-Kuwayt, 1983.

87) al-Kinānī, ʻAlī ibn Muḥammad ibn ʻAlī, Tanzīh al-sharīʻah al-marfūʻah ʻan al-akhbār alshnyʻh al-mawḍūʻah, ed. ʻAbd al-Wahhāb ʻAbd al-Laṭīf, & ʻAbd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghumārī Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, 1399h.

88) al-Mājidī, Khazʻal, Kashf al-ḥaqīqah al-mafqūdah bayna Adyān al-taʻaddud & al-tawḥīd, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, al-Dār al-Bayḍā', Bayrūt, 2014.

89) Maḥmūd, ʻAbd al-Qādir, al-Fikr al-Islāmī wālflsfāt al-muʻāraḍah, alhyh al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1986.

90) Murqus, Yūsuf Tūmā, al-Ghunūṣīyah, aw al-Tayyārāt al-ʻirfānīyah fī al-qurūn al-Masīḥīyah al-ūlá, Manshūrāt Majallat al-Fikr al-Masīḥī, Baghdād, al-ʻIrāq 2009.

91) al-Misīrī, ʻAbd al-Wahhāb, Mawsūʻat al-Yahūd & al-Yahūdīyah & al-Ṣihyūnīyah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, 1999.

92) Muṣṭafá, Ibrāhīm, & ākharūn, al-Muʻjam al-Wasīṭ, Majmaʻ al-lughah al-ʻArabīyah, al-Qāhirah, Dār al-Daʻwah, al-Qāhirah, N. D.

93) al-Munāwī, ʻAbd al-Ra'ūf ibn ʻAlī, al-Tawqīf ʻalá muhimmāt al-taʻārīf, ʻĀlam al-Kutub, al-Qāhirah, 1990.

94) al-Munāwī, ʿAbd al-Raʾūf ibn ʿAlī, Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrá, Miṣr, 1356h.

95) al-Nābulusī, ʿAbd al-Ghanī, al-wujūd, ed. al-Sayyid Yūsuf Aḥmad, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 2003.

96) al-nisāʾī, Abū ʿAbd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shuʿayb ibn ʿAlī, al-sunan al-Kubrá, ed. Ḥasan ʿbdālmunʿm Ḥasan Shalabī Muʾassasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.

97) al-Nashshār, ʿAlī Sāmī, Nashʾat al-Fikr al-falsafī fī al-Islām, Dār al-Maʿārif, al-Qāhirah, N. D.

98) al-Nawawī, al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, 1392h.

99) al-Nawbakhtī, al-Ḥasan ibn Mūsá, firaq al-Shīʿah, Manshūrāt alrḍāʾ, Bayrūt, 2012.

100) nyklswn, Rīnūld alyn, fī al-taṣawwuf al-Islāmī & tārīkhuhu, tarjamat & ed. Abū al-ʿUlā ʿAfīfī, Lajnat al-Taʾlīf & al-Tarjamah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1366.

101) hālm, hāyns, al-Ghunūṣīyah fī al-Islām, tarjamat: Rāʾid al-Bāsh, murājaʿat, Sālimah Ṣāliḥ, Manshūrāt al-Jamal Bayrūt, & Baghdād, 2010.

102) al-Haythamī, ʿAlī ibn Abī Bakr ibn Sulaymān, al-Maqṣad al-ʿAlī fī Zawāʾid Abī Yaʿlá al-Mawṣilī, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, N. D.

103) al-Walīd, ʿAlī ibn Muḥammad, Tāj al-ʿaqāʾid & manbaʿ al-Fawāʾid, ed. ʿĀrif Tāmir, Muʾassasat ʿIzz al-Dīn lil-Ṭibāʿah & al-Nashr, Bayrūt, 1982.

104) Wahbah, Murād, al-Muʿjam al-falsafī, Dār al-Thaqāfah al-Jadīdah al-Qāhirah, 1971.

105) Abū Yaʿlá Aḥmad ibn ʿAlī ibn almthuná (t. 307h), Musnad Abī Yaʿlá, ed. Ḥusayn Salīm Asad, Dār al-Maʾmūn lil-Turāth, Dimashq, Ṭ1, 1984.

